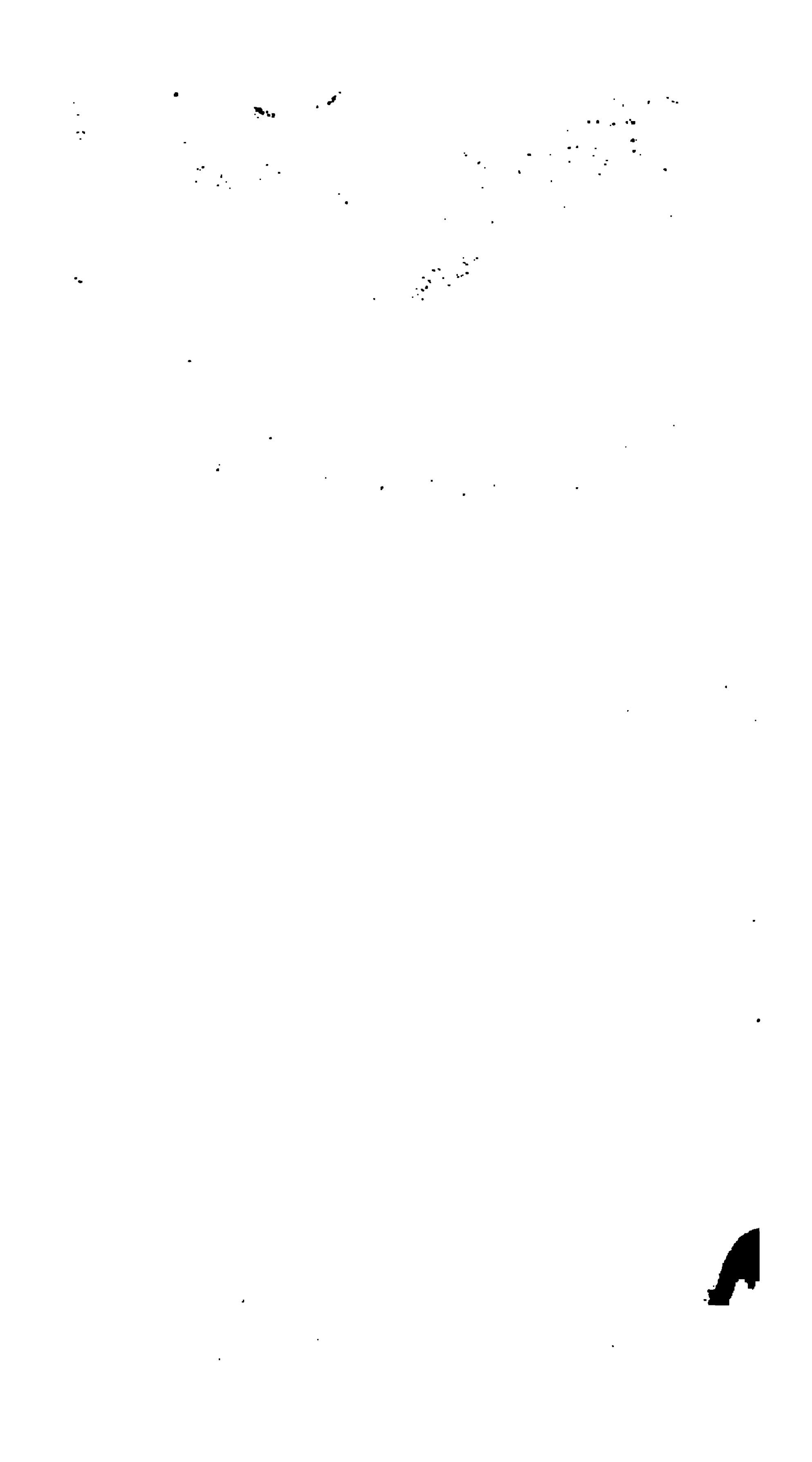



600094856









PAULUS,

DER APOSTEL JESU CHRISTI.

SEIN LEBEN UND WIRKEN, SEINE BRIEFE
UND SEINE LEHRE.

EIN BEITRAG

ZU EINER

KRITISCHEN GESCHICHTE DES URCHRISTENTHUMS.

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN.

ZWEITE AUFLAGE.

NACH DEM TODE DES VERFASSERS BESORGT

VON

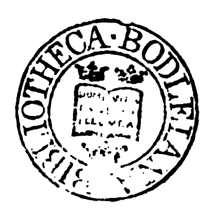
DR. EDUARD ZELLER.

ERSTER THEIL.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).
1866.

Περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα.

1. Cor. 15, 10.



Vorwort
des Herausgebers.

Unter den zahlreichen Schriften, welche Baur der Erforschung des ältesten Christenthums und seiner Urkunden gewidmet hat, ist keine von ihm mit grösserer Liebe gepflegt worden, und keine spiegelt einen längeren Abschnitt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit in sich ab, als der Paulus. In dieses Werk hat er seine ersten grundlegenden Untersuchungen über Paulinismus und Petrinismus, über die korinthische und die römische Christengemeinde und die an sie gerichteten *Briefe*, grossentheils aufgenommen; mit demselben hat er sich noch im letzten Jahr seines Lebens beschäftigt, um es für eine zweite Auflage neu zu bearbeiten. Seine Arbeit war bis zum Schluss des gegenwärtigen ersten Bandes vorgeschritten, als Krankheit und Tod ihr ein Ziel setzten. Geschäftliche Schwierigkeiten verzögerten Jahre lang die Veranstaltung der neuen Auflage; nachdem diese nunmehr beseitigt sind, und das Werk in einen andern Verlag übergegangen ist, erscheint sie — verspätet, aber doch gewiss allen denen willkommen, welche für die wichtigen Fragen Sinn und Verständniss besitzen, zu deren Lösung unsere Schrift so bedeutende, in die ganze Gestaltung der heutigen Theologie tief eingreifende Beiträge geliefert hat.

[illegible] durch sich diese zweite Auflage von der [illegible]scheidet, betrifft in dem ersten, das Leben des [illegible]ssenden Theile mehr die Form, als den Inhalt. [illegible] inzelne ist berichtigt oder ergänzt, nicht ganz weniges [illegible] gefasst, im Ausdruck und in der Darstellung verbessert [illegible]n; im Ganzen fand sich aber der Verfasser hier zu keinen umfassenderen Veränderungen veranlasst. Dagegen hat er im zweiten Theil das zweite Kapitel, über die Korintherbriefe, und das dritte, über den Römerbrief, mit Benützung seiner späteren Abhandlungen über diese Schriften, grossentheils umgearbeitet, wie ich diess bei den Hauptparthieen auch ausdrücklich angemerkt habe; der ganze Standpunkt der früheren Darstellung ist allerdings derselbe geblieben. Ähnlich würde er ohne Zweifel in Betreff der kleineren Briefe verfahren sein, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, die Durchsicht seines Werkes weiter zu führen; und noch durchgreifender würde vielleicht, wie sich aus den später ausgearbeiteten Vorlesungen über neutestamentliche Theologie abnehmen lässt, die Umarbeitung des dritten Theils („der Lehrbegriff des Apostels"), wenigstens in formeller Hinsicht, ausgefallen sein. Da jedoch von ihm selbst in dieser Beziehung keine Anweisung vorlag, so blieb mir nur übrig, in diesen (den zweiten Band der vorliegenden Ausgabe ausfüllenden) Abschnitten mich eben so treu an die erste Auflage zu halten, wie ich mich in den früheren an den vom Verfasser revidirten Text gehalten habe. Doch werde ich nicht unterlassen, betreffenden Orts die Abweichungen und Zusätze zu bemerken, welche sich theils den obenerwähnten Vorlesungen, theils einigen Abhandlungen des Verfassers entnehmen lassen.

Heidelberg, 26. August 1866.

E. Zeller.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Das Leben und Wirken des Apostels Paulus, seine Stellung und Bedeutung in der Geschichte des Urchristenthums, ist schon seit einer längeren Reihe von Jahren der besondere Gegenstand meiner, hauptsächlich auf die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte gerichteten, kritischen Forschungen gewesen. Als erste Frucht derselben erschien im Jahre 1831 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie Jahrg. 1831, H. 4, die Abhandlung: „die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom", in welcher ich zuerst die seitdem von mir festgehaltene und weiter begründete Behauptung aufstellte, dass das harmonische Verhältniss, das man gewöhnlich zwischen dem Apostel Paulus und den Judenchristen, an deren Spitze die ältern Apostel stunden, annimmt, dem Zeugniss der Geschichte zufolge nicht stattgefunden, und der Gegensatz der beiden Parteien, welche hier zu unterscheiden sind, tiefer, als bisher erkannt worden ist, in die Verhältnisse der ältesten Kirche eingegriffen habe. Diese Abhandlung, welche in der bald darauf erschienenen ersten Ausgabe der Neander'schen Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 1832 mehrfach

berücksichtigt wurde, hat zur bessern Verständigung über mehrere Punkte der ältesten Kirchengeschichte das Ihrige beigetragen, mir selbst ergaben sich auf demselben, in ihr zuerst betretenen, Wege weitere Resultate, welche ich in meiner Schrift über die Pastoralbriefe 1835 und in der Abhandlung über den Römerbrief, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836, H. 3, bekannt machte.

Schon längst beabsichtigte ich, die beiden, in der hiesigen Zeitschrift erschienenen, Abhandlungen noch einmal herauszugeben und mit weitern, in denselben Zusammenhang gehörenden, Untersuchungen zu einem Ganzen zu verbinden. Es ist diess nun in der vorliegenden Schrift geschehen und so weit ausgedehnt worden, dass sie sich als eine Monographie über den Apostel Paulus ankündigen kann, und ebendamit als specielle Bearbeitung eines Moments der ältesten Entwicklungsgeschichte des Christenthums, an welchem die grosse Frage der Zeit, was es ursprünglich war und wesentlich ist, eine ihrer wichtigsten und schwierigsten Aufgaben zu lösen hat.

Meine Methode der historischen Kritik kann ich als bekannt voraussetzen. Hat man mir ja neuestens sogar die zweideutige Ehre erwiesen, mich den Stifter und Meister einer neuen kritischen Schule zu nennen, eine Ehre, gegen welche ich, auch wenn ich sie ernstlicher nehmen wollte, als sie gemeint ist, nur protestiren könnte. Ich wüsste nicht, was ich mir unter der bisherigen Kritik denken sollte, wenn ich die von mir befolgten Grundsätze als neu betrachten müsste. Nicht die Grundsätze können es sein, an deren Neuheit man Anstoss nimmt, sondern nur die Ergebnisse, auf welche ihre Anwendung führt, eben jene Ergebnisse, um deren willen man die

Kritik der neuen kritischen Schule als die negative und destructive zu bezeichnen pflegt. Was ist denn aber auch mit diesem so gefahrvoll lautenden Namen gesagt? Was wäre die Kritik, wenn sie nicht auch negiren und destruiren dürfte? Es fragt sich also nur, was man negirt und destruirt, und mit welchem Rechte man es thut, und ob nicht dieselbe Kritik, die man nur als eine negative und destructive bezeichnen zu können meint, auch wieder eine sehr conservative ist, conservativ schon darum, weil sie ja nur auf dem einfachen Grundsatze beruht, Jedem das Seine zu lassen und zu geben, aber freilich auch nur das Seine. Im Bewusstsein dieser nothwendigen Selbstbeschränkung des conservativen Princips habe ich allerdings kein Interesse, Ansprüche anzuerkennen, die kein Recht für sich geltend machen können, hergebrachte Meinungen, die sich als unbegründet und unwahr zeigen, zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten, über Widersprüche hinwegzusehen, die klar genug vor Augen liegen, Unterschiede und Differenzen, die mit aller Schärfe erfasst sein *müssen*, wenn man der Sache auf den Grund sehen will, so viel möglich zu verwischen und auszugleichen, damit nur auf der täuschenden Oberfläche alles recht glatt und eben erscheine, überhaupt bei jener Halbheit des Denkens stehen zu bleiben, die die flache geistlose Theologie der Zeit so bequem findet, um im behaglichen Genuss ihres vermeintlichen Besitzes da schon auszuruhen, wo die ernste Arbeit des Forschens und Denkens, welche freilich so oft nur lang gehegte und zur süssen Gewohnheit gewordene Illusionen zerstören kann, erst ihren Anfang nehmen muss. Bin ich auf diesem negativen und destructiven Wege zu Resultaten gelangt, welche mit den gewöhnlichen Vorstellungen in Widerspruch kommen, so zeige man, dass sie falsch sind, man prüfe und widerlege sie, wenn man es vermag, man

negire und destruire sie durch die Macht der Gründe und Beweise, wenn man sich so stark dazu fühlt! Damit aber, dass man einem wissenschaftlichen Verfahren einen zweideutigen Namen anhängt, dass man zu gehässigen Verdächtigungen, leeren Declamationen, gehaltlosen Tendenzschriften [1], oder wohl gar, was noch weit einfacher und bequemer ist, zum blossen Ignoriren seine Zuflucht nimmt, ist in Sachen der Wissenschaft überall nichts ausgerichtet. Es ist schon geraume Zeit, dass meine Abhandlung über das johanneische Evangelium erschienen ist, und soweit den theologischen Jahrbüchern Zugang gestattet wird, in den Händen des Publikums sich

---

1) Eine Schrift dieser Art ist: Das Urchristenthum, eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen von W. O. Dietlein. Halle 1845. Sie ist so sehr blosse Parteischrift, dass ich sie nur hier nennen kann. Im Verlaufe meiner Untersuchungen selbst hat sich mir nirgends etwas Erhebliches aus ihr dargeboten, worauf ich hätte Rücksicht nehmen können. Der Zeitpunkt ihrer Erscheinung war für ihren Zweck nicht günstig, da meine Ansicht über das Urchristenthum überhaupt nun nicht mehr nach meinen ältern Abhandlungen über die Briefe an die Korinthier und die Römer und die Pastoralbriefe (auf diese beschränkt sich Hr. Dietlein, indem er über meine Abhandlung über das joh. Evangelium mit kläglichem Stillschweigen sein Urtheil vorerst noch sich vorbehalten zu wollen scheint), sondern nur nach der vorliegenden umfassenderen Schrift zu beurtheilen ist. Es ist vorauszusehen, dass es der Schrift des Hrn. Dietlein nicht besser ergehen wird, als der vor einigen Jahren erschienenen, aber auch schon längst wieder verschollenen des Hrn. Böttcher: Baur's historische Kritik in ihrer Consequenz. Braunschw. 1840 und 41 (der theologischen Facultät der Georgia Augusta als negative Kritik der blos negativen Kritik gewidmet). Welchen Werth haben Schriften, welche nicht nur das reine Produkt des Parteigeistes sind und als solches sich selbst ankündigen, sondern auch noch überdiess so langweilig und breit und so sehr selbst ohne alles polemische Salz geschrieben sind, dass sie Niemand, nicht einmal den, den sie zunächst betreffen, interessiren können?

befindet, schon hat es auch an verschiedenen Zeichen des Befremdens, des Tadels und Widerspruchs nicht gefehlt, auch nicht an einzelnen kleinlichen, oberflächlichen Gegenbemerkungen, aber eine ernstliche und gründliche, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechende, nicht blos an Nebendinge sich haltende, sondern in die Sache selbst eingehende Würdigung, deren Nothwendigkeit auf der Seite der Gegner doch kaum sollte in Abrede gestellt werden können, wie lange wird sie noch auf sich warten lassen?

Wäre der Unverstand, welcher es sich so oft noch zum besondern Geschäft zu machen scheint, die Ansichten Anderer zu missverstehen, nicht jeder Belehrung unfähig, so dürfte ich vielleicht nach der Erscheinung dieser Schrift hoffen, von Manchen, wenn auch nicht billiger beurtheilt, doch richtiger verstanden zu werden. Jedenfalls aber dient es zu meiner eigenen Befriedigung, was sich mir durch eigene selbstständige Forschungen und Studien als die geschichtliche Ansicht über das Urchristenthum ergeben hat, hier in seinem weitern Umfang und Zusammenhang entwickelt und öffentlich dargelegt zu haben. Mag über Einzelnes fort und fort gestritten werden, es liegt ja ganz in der Natur der Sache, dass die abstracte Möglichkeit des Einzelnen nie widerlegt werden kann; was über eine in grösserem Zusammenhang durchgeführte Ansicht in letzter Beziehung allein entscheiden kann, ist doch nur das Allgemeine, von welchem auch das Einzelne immer wieder abhängt, die Consequenz des Ganzen, die überwiegende, dem denkenden Bewusstsein von selbst sich aufdringende innere Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit der Sache, gegen welche die Partei-Interessen des Tags früher oder später verstummen müssen. In diesem Vertrauen lasse ich auch diese Schrift sich selbst ihren Weg bahnen.

Sie trifft auf merkwürdige Weise mit einer andern kritischen Schrift zusammen, in welcher gleichfalls der Apostel Paulus eine Hauptrolle spielt, deren Verfasser aber, obgleich er in Ansehung der schon im Urchristenthum anzuerkennenden Gegensätze auf demselben Boden mit mir steht, sich die gerade entgegengesetzte Aufgabe gestellt hat. Ich meine die so eben erst, nach völliger Beendigung meiner Arbeit, mit grossem Interesse von mir gelesene Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander. Ein Beitrag zur Lösung der kritischen Fragen über die Entstehung derselben. Leipzig 1845. Es ist, wie wenn der Verfasser ganz die Absicht hätte, der Tendenz meiner Schrift entgegenzutreten, wenn er S. 437 von dem Apostel Paulus sagt: „Er ist der Saulus, der den zweiten David ebenso wie der gleichnamige und aus dem gleichen Stamm entsprossene König Saul den ersten David verfolgt hat; er ist im Evangelio des Lykas der Wolf (Λύκος), der in den Stall des Herrn mit unreiner Herrschsucht und gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit eingebrochen ist, und so manches davon aus seiner ursprünglichen Gestalt und reinen Schönheit herausgezerrt und nach seinem, nicht des Herrn, Sinne gewendet hat. Ihm, d. h. jeder Entstellung, welche durch ihn der wahren Urlehre des Herrn gegeben worden ist, gilt meine Fehde. Paulinismus ist nicht durchgängig wahres Christenthum. Mögen die, welche in seinem Christenthum das einzig wahre Heil gefunden, und daran sich festgeklammert haben, zu seinem Schutze sich erheben. Ich stehe ihnen unverzagt zur Rede. Doch nicht ich, sondern Christus selbst und seine gemisshandelten Zwölfe und die Wahrheit klagen ihn gewaltthätiger Leidenschaftlichkeit und eigenmächtiger Gestaltung des Evangelions an.“ Die Antwort

auf diese neue, gegen den Apostel erhobene Anklage ist die vorliegende Schrift und es treten somit zwei sehr divergirende Ansichten über den grossen Heidenapostel zu gleicher Zeit gegen einander auf. Ich kann so manche Voraussetzungen nicht zugeben, von welchen die genannte Schrift ausgeht, kann die so individuell persönlichen Beziehungen nicht sehen, welche hier überall, wie mit dem Auge eines Geistersehers, erblickt werden, kann es überhaupt nicht für die Sache der Kritik halten, wenn sie nicht einen zu subjectiven Charakter annehmen will, solchen Vermuthungen nachzugehen, darin aber bin ich mit dem geistreichen Verfasser ganz einverstanden, dass die Kritik, wenn sie nur ihre Augen schärfen will, in der evangelischen Geschichte noch unendlich viel auffinden kann, woran man bisher noch gar nicht gedacht hat, was uns erst in das geheimnissvolle Dunkel dieser Verhältnisse noch tiefer hineinsehen lässt. Man wage es nur, weiter zu forschen, und lasse der protestantischen Kirche ihr unveräusserlichstes Recht durch kein falsches Interesse, am wenigsten durch die Furcht vor der Wahrheit, beschränkt werden, das Recht der freien Forschung in der Schrift und über die Schrift. Wer dieses Recht nicht anerkennt, und zwar es praktisch wahr und aufrichtig anerkennt, nicht blos in abstracter theoretischer Allgemeinheit, die freilich Niemand zu läugnen wagt, und ebendamit auch von dem thörichten Vorurtheil sich losmacht, dass das Streben nach Wahrheit (wofern es nur redlich gemeint ist, an diese Redlichkeit aber zu glauben, sollte doch nicht so schwer sein, sobald man nur nicht in jeder Bestreitung des vermeintlich Wahren eine wesentliche Verläugnung des an sich Wahren sehen will) und die Erforschung des Wahren der Kirche zum Schaden gereichen könne, und dass man im Interesse der Kirche

den Fortschritt des Geistes (wie wenn diess möglich wäre!) wenigstens zurückhalten müsse, ist nicht ein Freund und Förderer der protestantischen Kirche, sondern ein Feind und Zerstörer derselben, und weiss im besten Falle nicht, was er will.

Inhalt.

Erster Theil.

Das Leben und Wirken des Apostels Paulus.

F.

Einleitung.

Der Standpunkt der Untersuchung; die Apostelgeschichte als Quelle für die Geschichte des Apostels Paulus; die Eintheilung des Ganzen.

Es ist die grosse Aufgabe unserer Zeit, die Urgeschichte des Christenthums, seine Entstehung und erste Entwicklung, wie sie in der Reihe der Schriften, die den Inhalt unsers neutestamentichen Kanons ausmachen, vor uns liegt, kritisch zu erforschen, eine Aufgabe, welche nur aus dem innersten Mittelpunkt der allgemeinsten Interessen und Bewegungen unserer Zeit hervorgehen kann. Dass die jetzige Zeit ihrer vorherrschenden Richtung nach kritisch ist, nicht sowohl mit productiver Kraft eine erst werdende Welt schaffen, als vielmehr eine schon gewordene und vorhandene in den Momenten ihres Gewordenseins begreifen will, kann gewiss mit Recht von ihr gesagt werden. Kritisch und historisch sind die allermeisten Bestrebungen der Zeit in den höhern Gebieten der Wissenschaft, man fragt bei Allem, was seine Geltung für die Gegenwart haben soll, nach seiner geschichtlichen Berechtigung, will allem Gegebenen und Bestehenden auf den Grund seines Daseins sehen, überall auf die Anfänge und ersten Elemente, in welchen alles schon beschlossen liegt, zurückgehen, um aus dem erforschten Zusammenhang des Einzelnen auch die klare Einsicht in das Ganze zu gewinnen. Die nach so grosser Anstrengung, nach der mühevollen Arbeit vieler Jahrhunderte errungene Selbstständigkeit des Denkens wendet von selbst den Blick in die Vergangenheit zurück; der in der Selbstgewissheit seines Bewusstseins in sich ruhende Geist steht nun erst auf dem Standpunkt, auf welchem

er auch auf die Wege zurücksehen kann, die er, durch die Macht der Verhältnisse getrieben, gegangen ist, er geht ihnen nach, um das bewusstlos Gewordene mit dem Bewusstsein der innern Nothwendigkeit seines Werdens zu durchlaufen. Ist diese kritische Aufgabe in so vielen Gebieten des menschlichen Wissens der nothwendige geistige Process, durch welchen das Bewusstsein der Gegenwart mit der Vergangenheit vermittelt werden muss, wo könnte sie grössere Bedeutung haben, als da, wo die Gegenwart mit der Vergangenheit am engsten und unmittelbarsten zusammenhängt, dieser Zusammenhang in den innersten Interessen unsers geistigen Wesens begründet ist? Das Christenthum ist auf der einen Seite die grosse geistige Macht, durch welche alles Glauben und Denken der Gegenwart bestimmt wird, das absolute Princip, durch welches das Selbstbewusstsein des Geistes getragen und gehalten wird, das, ohne ein wesentlich christliches zu sein, in sich selbst keinen Halt und Bestand hätte; auf der andern Seite ist, was das Christenthum seinem Wesen nach ist, eine rein historische Frage, deren Lösung nur in der Vergangenheit liegt, in welcher das Christenthum selbst seinen Ursprung genommen hat, eine Frage, die ebendarum auch nur durch die kritische Stellung gelöst werden kann, die sich das Bewusstsein der Gegenwart zu der Vergangenheit gibt. Aus der grossen Bedeutung, welche diese Frage für unsere Zeit gewinnen musste, sobald die längst vorbereiteten Elemente ihrer Lösung in ihrer Einheit zusammengefasst und auf ihren bestimmten Ausdruck gebracht wurden, ist die Strauss'sche Kritik des Lebens Jesu hervorgegangen. Die Schärfe dieser Kritik, die gleichwol ihre Hauptstärke grossentheils nur in der Evidenz hatte, mit welcher sie aus den längst gegebenen Prämissen die nothwendigen Folgerungen zog, hat auf das durch die Negativität des Resultats überraschte Publikum einen peinlichen Eindruck gemacht, dessen man sich in den mit aller Eile versuchten Widerlegungen nicht schnell genug erwehren zu können glaubte. Mit welchem Erfolg diess geschehen ist, und welche Wirkungen überhaupt diese grosse kritische Aufregung in dem Bewusstsein der Zeit zurückgelassen hat, mag hier

nicht weiter untersucht werden; die wissenschaftliche Berechtigung aber zu einer solchen Kritik konnte bei aller Bedenklichkeit ihrer Resultate nie in Zweifel gezogen werden, sie musste als ein durch die Bildung der Zeit bedingtes Bedürfniss anerkannt werden, und Alles, was von so vielen Seiten gegen das Strauss'sche Werk geltend gemacht wurde, konnte nur die Aufforderung nahe legen, in den von ihm einmal begonnenen kritischen Process noch tiefer und gründlicher einzugehen.

Die Kritik der evangelischen Geschichte wird, da sie unmittelbar das Leben des Stifters des Christenthums betrifft und mit so vielen andern wichtigen Fragen zusammenhängt, noch lange der wichtigste Gegenstand der kritischen Bestrebungen unserer Zeit bleiben. In Ansehung des Interesses der Aufgabe schliesst sich daran zunächst die historisch-kritische Untersuchung der Frage an, wie das mit dem Judenthum noch so eng verwachsene Christenthum von demselben sich losriss und in die Sphäre seiner welthistorischen Bedeutung eintrat. Ist es, was das Leben Jesu betrifft, das von Jesus zuerst ausgesprochene und durch die Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit bethätigte Bewusstsein der Idee des Christenthums und des Princips desselben, was uns aus der evangelischen Geschichte als der Inbegriff der historischen Bedeutung des Lebens Jesu entgegentritt, so ist es nun, wenn wir von der evangelischen Geschichte zu der Geschichte der apostolischen Zeit fortgehen, die praktische Realisirung jener Idee, die das eigentliche Object der historischen Betrachtung ist. Um die praktische Realisirung der Idee des Christenthums handelte es sich dann erst, als die durch den Tod und die Auferstehung Jesu in die Wirklichkeit des Bewusstseins eingetretene und zu einer lebendigen Macht in demselben gewordene Idee an den Schranken des nationalen Judenthums das Haupthinderniss fand, um zu ihrer weltgeschichtlichen Realität zu gelangen. Wie diese Schranken durchbrochen wurden, wie das Christenthum, statt eine blosse Form des Judenthums zu bleiben und in ihm zuletzt sogar wieder unterzugehen, sich in seinem eigenen selbstständigen Princip erfasste, um sich von ihm loszureissen und als eine neue, von

[illegible] [illegible]ene, von aller nationalen Particularität des [illegible] [illegible] Form des religiösen Bewusstseins und Lebens [illegible] [illegible]stellen, diess ist der weitere wichtigste Punkt [illegible] [illegible]te des Christenthums. Auch hier ist, wie in der [illegible] Geschichte, die Einheit eines individuellen Lebens [illegible] [illegible]entliche Gegenstand der historisch-kritischen Betrachtung. [illegible] das Christenthum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unläugbare historische Thatsache; auf welche Weise diess aber von ihm geschehen ist, wie dabei sein Verhältniss zu den andern ältern Aposteln gedacht werden muss, ob er in Übereinstimmung mit ihnen, oder im Widerspruch und Gegensatz gegen sie, die von ihm zuerst geltend gemachten Ansichten und Grundsätze durchführte, diess ist es, was immer noch einer genauern und durchgreifendern Untersuchung bedarf. Wie in der evangelischen Geschichte hat die historische Kritik zwei von einander divergirende Darstellungen vor sich, die erst gegen einander ausgeglichen werden müssen, um aus ihnen den reinen historischen Gehalt zu erheben, den Bericht der Apostelgeschichte und die in den eigenen Briefen des Apostels enthaltenen geschichtlichen Data. Man sollte nun zwar denken, in allen denjenigen Fällen, in welchen die Erzählung der Apostelgeschichte mit den eigenen Angaben des Apostels nicht ganz zusammenstimmt, müssen die letztern einen so entschiedenen Anspruch auf authentische Wahrheit haben, dass der Widerspruch der Apostelgeschichte gar nicht in Betracht kommen kann, allein dieser Kanon, so sehr er sich aus der Natur der Sache selbst ergeben zu müssen scheint, ist bisher nicht so befolgt worden, wie er es verdient hätte. Indem man von der Voraussetzung der durchgängigen Identität der Darstellung der Apostelgeschichte mit den eigenen Angaben des Apostels in dessen Briefen ausgieng, hat man die stattfindenden Differenzen, auch wenn man sie nicht läugnen konnte, für zu gering und unerheblich gehalten, um auf sie ein weiteres Gewicht zu legen, ja sogar sich nicht selten gegen die klaren Versicherungen des Apostels auf die Seite der Apostel-

geschichte gestellt. Es ist dadurch nicht nur die historische Wahrheit nicht in ihr helles Licht gesetzt worden, sondern auch der Gerechtigkeit und Unparteilichkeit, die man dem Apostel bei der Beurtheilung seines apostolischen Lebens und Wirkens schuldig ist, nicht Genüge geschehen. Um nur in sein Verhältniss zu den andern Aposteln keinen Schein einer ernstlichen Differenz kommen zu lassen, hat man kein Bedenken getragen, ihm in manchen Fällen eine Handlungsweise zuzuschreiben, welche, wenn es sich mit ihr wirklich so verhielte, wie man annahm, auf seinen Charakter ein sehr zweideutiges Licht fallen lassen würde. Eine nach strengeren Grundsätzen der historischen Kritik unternommene Darstellung dieses Theils der Urgeschichte des Christenthums kann daher nur zugleich eine Apologie des Apostels sein. Von dieser Einseitigkeit der Auffassungsweise ist auch die Neander'sche Geschichte des apostolischen Zeitalters so wenig frei geblieben, dass vielmehr sie gerade, je mehr sie es sich zur Aufgabe machte, in das ganze geschichtliche Material einen scheinbaren Zusammenhang zu bringen, nur um so mehr dazu beigetragen hat, den richtigen Gesichtspunkt für die wichtigsten Momente dieser Entwicklungsperiode des Christenthums zu verrücken.

Die Apostelgeschichte bietet sich zunächst als die Hauptquelle für die Geschichte des apostolischen Lebens und Wirkens des Apostels Paulus dar. Der Historiker kann aber in ihr seinen Standpunkt nicht nehmen, ohne sich vor Allem über die Stellung, die sie sich selbst zu ihrem geschichtlichen Gegenstand gegeben hat, zu orientiren. Zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, soweit sie sich ihrem geschichtlichen Inhalte nach mit der Apostelgeschichte vergleichen lassen, findet im Allgemeinen ein ähnliches Verhältniss statt, wie zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen. Die Vergleichung dieser beiden Quellen muss zu der Überzeugung führen, dass bei der grossen Differenz der beiderseitigen Darstellungen die geschichtliche Wahrheit nur entweder auf der einen oder der andern Seite sein kann; auf welcher der beiden Seiten aber sie anzunehmen ist, kann nur

durch den unbestreitbaren geschichtlichen Kanon entschieden werden, dass diejenige Darstellung den grössern Anspruch auf geschichtliche Wahrheit zu machen hat, die als die unbefangenere erscheint, und nirgends das Interesse verräth, ihren geschichtlichen Stoff einem besondern subjectiven Zwecke unterzuordnen. Für die Geschichte der apostolischen Zeit haben ohnediess die paulinischen Briefe den Vorzug einer authentischen Quelle vor allen andern neutestamentlichen Schriften voraus; schon aus diesem Grunde muss die Apostelgeschichte gegen sie zurückstehen, aber es kommt sodann noch das weitere Moment hinzu, dass derselbe Kanon, welcher für das Verhältniss der synoptischen Evangelien zu dem johanneischen als bestimmend angesehen werden muss, auch auf die Apostelgeschichte seine Anwendung findet. Indem ich nun hier, um den Standpunkt für die folgende Untersuchung zu bezeichnen, das Urtheil über die Apostelgeschichte aussprechen muss, dass ich in ihr keine rein objective, sondern nur eine durch ein subjectives Interesse alterirte Darstellung erkennen kann, ist es mir sehr erwünscht, mich auf eine kritische Untersuchung berufen zu können, an welche ich mich um so mehr anschliessen darf, da sie mir grossentheils Resultate darbietet, die sich mir schon längere Zeit zuvor auf einem ganz unabhängigen Wege ergeben haben [1]). Schneckenburger bezeichnet den Zweck der Apostelgeschichte als einen apologetischen; wir haben nach den Resultaten seiner Untersuchung die Schrift als eine Vertheidigung des Apostels Paulus in seiner apostolischen Würde, seinem persönlichen und apostolischen Verhalten, namentlich in der Heidensache, wider alle Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten anzusehen. Den beiden Haupttheilen, in welche die Schrift zerfällt (Kap. 1—12 und 13 — fin.), liegt die durch das Ganze sich hindurchziehende Idee einer Parallelisirung der beiden Apostel Petrus und Paulus zu Grunde [2]). In dieser Idee hat

---

1) Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841. Man vgl. meine Recension dieser Schrift in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. März 1841. Nr. 46 f.

2) Diese Idee und die dadurch bedingte Ansicht von dem Zwecke

die Schrift ihre Einheit, ihre Haupttendenz ist, die Differenz zwischen Paulus und Petrus als eine unwesentliche und unanstössige darzustellen. Für diesen Zweck muss im zweiten Theile Paulus soviel möglich wie Petrus erscheinen, und ebenso im ersten Theil Petrus soviel möglich wie Paulus. Beide sollen also einander so nahe als möglich gerückt werden, damit der Eine für den Andern gleichsam einstehe, was von dem unläugbar paulinischen Verfasser der Apostelgeschichte nur im Interesse des Paulus geschehen sein kann. Es fehlt daher, wie Schneckenburger gezeigt hat, in dem zweiten Theile der Apostelgeschichte keine Probe von Paulus Gesetzesgerechtigkeit (eifrige Festfeier, öftere Reisen zum Tempel, Privatascese, Beschneidung), dagegen fehlt jede Spur von der allem Gesetzeswesen abgekehrten Seite der paulinischen Frömmigkeit. Derselbe judaisirende Charakter, welcher uns im persönlichen Verhalten des Paulus entgegentritt, lässt sich in der Schilderung seiner amtlichen Thätigkeit bemerken. Paulus beobachtet alle gebührende Rücksicht nicht nur gegen die Urapostel, welche mit ihm ganz harmoniren (Kap. 15), sondern auch gegen das jüdische Volk, hauptsächlich dadurch, dass er, wie hier geflissentlich immer wieder hervorgehoben wird, überall zuerst das Evangelium den Juden verkündigt, und dann erst, als die Juden ihn und sein Evangelium verstiessen, an die Heiden sich wendet. Scharfsinnig sucht Schneckenburger weiter nachzuweisen, wie auch alle bedeutenden Lücken der paulinischen Geschichte aus derselben apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte zu erklären sind. Sie beziehen sich auf Personen oder Facta, deren Erwähnung oder Schilderung ein wesentlich anderes Bild von Paulus hätte geben müssen, als sich aus dem Mitgetheilten hervorstelle, da sie allesammt den judaistischen Vorurtheilen und Missdeutungen, welche wir aus den Briefen Pauli kennen, ausweichen wollen. Das merkwürdigste Moment dieser

---

der Apostelgeschichte habe ich zuerst in meiner Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1838. 3. H. S. 142 ausgesprochen.

Art ist das tiefe Stillschweigen der Apostelgeschichte über den aus dem Galaterbriefe bekannten Auftritt zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, womit auch die Nichterwähnung des Titus in der Apostelgeschichte zusammenhängt. Nach Maassgabe desselben apologetischen Zwecks ist auch der erste Theil der Apostelgeschichte angelegt. Die judaistischen Gegner des Apostels Paulus wollten, wie wir besonders aus dessen zweitem Brief an die Corinthier sehen, die Optasien, auf welche er sich berief, nicht als Beweise seiner apostolischen Legitimation gelten lassen. In dieser Hinsicht scheint die dem Petrus zugeschriebene Vision Kap. 10 und deren Anerkennung durch die Urgemeinde als eine indirecte Legitimation der paulinischen Optasien angesehen werden zu müssen. Jene Vision selbst aber bezog sich auf die Bekehrung des Cornelius, des ersten Heiden. Wenn daher die Judaisten dem Apostel Paulus darüber grollten, dass er sich der Heidenbekehrung widmete, während die Sohne des Bundes grösstentheils noch ungläubig waren, so lehrt der erste Theil, dass lange schon vor Paulus Heiden getauft worden seien, und zwar durch Petrus, das Haupt der Judaisten, dass der ganze Streit über die Zulassung der Heiden schon entschieden sei durch ein göttliches Gesicht, durch die Anerkennung der Urgemeinde, durch die bestimmtesten Aussprüche und Bethätigungen der Apostel, dass also Paulus nur in die Fusstapfen der alten Apostel zu treten gehabt habe. Besonders zeigt die Vergleichung der Stellen 15, 7. 14 die unverkennbare Absicht, die früheste Thätigkeit unter den Heiden dem Petrus zu vindiciren und der getadelten Wirksamkeit Pauli durch diesen Vorgang das von der gesammten Urgemeinde anerkannte Siegel der Rechtmässigkeit aufzudrücken. Es ist aus allem zu sehen, wie sehr es dem Verfasser der Apostelgeschichte darum zu thun ist, den Petrus den Anfang mit der Heidenbekehrung machen zu lassen. Er hat es zuerst gethan auf göttliches Geheiss, nach der schon gemachten Erfahrung von der Unempfänglichkeit der Juden im Grossen. Einen weitern Hauptbeweis derselben apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte findet Schneckenburger mit Recht darin, dass,

während der zweite Theil den Paulus möglichst in Conformität mit den judaistischen Anforderungen sich benehmen und sprechen lässt, dagegen im ersten Theil dieselben Grundsätze, welche Paulus im Briefe an die Römer über die Gleichheit der Juden und Heiden gegenüber dem messianischen Heil weitläufig entwickelt, von den judenchristlichen Aposteln ausgesprochen und factisch ausgeübt werden. Die Universalität des Christenthums und die Rechtmässigkeit der Heidenpredigt wird von Petrus so bestimmt anerkannt, dass kein Zweifel darüber sein kann, dieselbe solle nach dem Sinne des Berichterstatters auch schon in den Worten Jesu 1, 8 angedeutet sein.

Dass die Apostelgeschichte aus diesem apologetischen Gesichtspunkt aufzufassen ist, hat unstreitig Schneckenburger auf eine sehr überzeugende Weise dargethan. Wenn man nun auch noch fragen könnte, ob sie ausschliesslich nur in diesem apologetischen Interesse geschrieben ist, ob es nicht auch Abschnitte gibt, welche sich mit einer solchen Betrachtungsweise nicht ebenso leicht vereinigen lassen, bei welchen demnach nur der allgemeine Zweck einer geschichtlichen Darstellung vorausgesetzt werden zu können scheint, so wird sich doch von dieser Seite gegen den einmal festgestellten Hauptgesichtspunkt nichts Bedeutendes einwenden lassen. Der zweite, ausschliesslich mit dem Apostel Paulus sich beschäftigende Theil kann ohnediess in dieser Hinsicht keine Schwierigkeit darbieten, denn wenn man auch etwa denken könnte, der Reisebericht enthalte mehr Specielles und Einzelnes, als der apologetische Zweck erforderte, so ist doch auch hier wieder deutlich zu sehen, wie jener Bericht selbst durchaus mit Zügen durchflochten ist, die sich leicht aus demselben Zwecke des Verfassers erklären lassen. Eher könnte in dem ersten Theil das reinhistorische Interesse gegen das apologetische zu sehr vorzuherrschen scheinen, allein es kommt hier nicht nur in Betracht, dass der Verfasser in der von ihm beabsichtigten Parallele überhaupt erst die nöthige historische Basis gewinnen musste, sondern auch, dass schon die Sorgfalt und Genauigkeit, welche er auf die Darstellung der Verhältnisse und Einrichtungen der ersten Christen-

gemeinde verwandte, indirect wenigstens seinem apologetischen Zwecke sehr förderlich werden musste. Mit je grösserem Interesse er selbst bei dieser die Judaisten besonders ansprechenden Schilderung der Urgemeinde verweilte, desto mehr durfte er auch mit dem dadurch nur eingeleiteten Hauptzwecke seiner Darstellung, der Apologie des Apostels Paulus, die auf diese Weise selbst den Charakter einer einfachen geschichtlichen Erzählung erhielt, bei ihnen Eingang zu finden hoffen. Überhaupt aber darf man sich das apologetische Interesse nicht so ausschliessend gegen das historische denken, dass nicht, sobald nur dem erstern Genüge geschah, auch das letztere mit demselben sich hätte vereinigen können, da ja der apologetische Zweck nur auf der gegebenen geschichtlichen Grundlage ausgeführt werden konnte. Eine andere, weit wichtigere Frage aber, die sich hier aufdringen muss, ist, wie es unter Voraussetzung des nachgewiesenen apologetischen Zweckes mit der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Autorschaft des Lucas steht? Schneckenburger sucht so viel möglich jede nachtheilige Consequenz, die in dieser Hinsicht aus den Resultaten seiner Untersuchung gezogen werden könnte, abzuschneiden: er widerlegt sehr angelegentlich die Ansichten derer, die von ihm darin abweichen, dass sie der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte zu nahe zu treten scheinen, und spricht sich wiederholt und entschieden für die hergebrachte Annahme aus, dass Lucas der Verfasser derselben sei. Es ist ihm aber doch nicht möglich, seine Ansicht vom Zwecke der Apostelgeschichte durchzuführen, ohne bald da bald dort mehr zugeben zu müssen, als mit der Voraussetzung eines dem Apostel so nahe stehenden Verfassers vereinbar zu sein scheint. Wie bedenklich sind in dieser Hinsicht schon Zugeständnisse, wie folgende: Lucas wolle nach seinem Plan unverkennbar nicht ein vollständiges historisches Bild von Paulus, sondern ein möglichst glänzendes darbieten; möge er demselben immerhin keine Züge einverleibt haben, welche unhistorisch wären, es fehlen doch, um allseitig zu sein, Hauptzüge des paulinischen Bildes, welche uns aus dessen eigenen Schriften entgegentreten (S. 58), das Bild, das von Paulus und

seiner Wirksamkeit hervortrete, sei ein einseitiges, der Selbstdarstellung in den Briefen nicht durchweg und in's Einzelnste conformes, wie es ein Pauliner ohne jenen apologetischen Nebenzweck nicht habe entwerfen können (S. 92); es habe wirklich einige Schwierigkeiten, die spätere historische Thatsache vom Judaisiren des Petrus mit der paulinischen Lehre und Handlungsweise, welche dem Petrus im ersten Theile der Apostelgeschichte beigelegt wird, zu vereinigen, und umgekehrt scheine im zweiten Theile sich Paulus fast mehr zu accommodiren an jüdischen Brauch und Vorurtheil, als es in der That seine Sache war, da wenigstens die eigenthümliche paulinische Schärfe weder in Lehre noch Verfahren irgend hervortrete (S. 210). Dass der Verfasser bei der Reise des Apostels nach Jerusalem die so eng damit zusammenhängende Collecte nicht blos übergangen, sondern ebendesswegen auch die Reise selbst ganz anders motivirt habe (S. 113 f.), dass der objective Hergang der Sache innere Unwahrscheinlichkeit habe (S. 145), dass er sich eine unhistorische Hyperbel erlaubt habe (S. 182) u. s. w., kann Schneckenburger nicht in Abrede stellen, so leicht er auch über solche Punkte hinweggeht, und so sehr er überall darauf bedacht ist, den Verdacht einer unhistorischen Erdichtung von dem Verfasser der Apostelgeschichte abzuwehren. Ihre historische Glaubwürdigkeit soll bei allem diesem unerschüttert feststehen, was nach solchen Zugeständnissen für unmöglich gehalten werden muss. An sich schon kann gewiss ein Schriftsteller, welcher so vieles absichtlich verschweigt und schon dadurch die Gegenstände seiner Darstellung in ein anderes Licht stellt, nicht für zu aufrichtig und gewissenhaft gehalten werden, um, sobald es in seinem Interesse lag, sich auch noch in ein schrofferes Verhältniss zur wahren Geschichte zu setzen. Geht man die ganze Reihe der so speciellen Züge durch, an welchen Schneckenburger die in der Apostelgeschichte beabsichtigte Parallelisirung der beiden Apostel nachweist, und betrachtet man näher, wie analog immer das Eine dem Andern ist, wer kann glauben, dass der Verfasser alles diess nur aus der objectiv vor ihm liegenden Geschichte, durch einfache



Auswahl des für seinen Zweck Taugenden, genommen habe? Eben diese so auffallende Erscheinung ist es ja hauptsächlich, die auf die Voraussetzung eines besondern Zwecks führt, aus welchem sie erklärt werden soll, was wird aber durch diese Annahme gewonnen, wenn die Erscheinung, die erklärt werden soll, dieselbe bleibt? Verhielt es sich mit allem in der Wirklichkeit ganz so, wie hier die Sache dargestellt ist, so können wir ja ebenso gut den Verfasser für einen blossen Referenten halten, und es muss uns zuletzt wieder höchst zweifelhaft werden, ob er die bei ihm vorausgesetzte apologetische Absicht, über welche er sich ja selbst nie ausspricht, auch wirklich hatte. Je sichtbarer also seiner Darstellung ein bestimmtes apologetisches Interesse zu Grunde liegt, desto zweifelhafter muss uns auch werden, ob wir bei ihm überall nur eine rein historische Relation vor uns haben, und es kann nicht blos die Möglichkeit, sondern sogar die Wahrscheinlichkeit nicht geläugnet werden, dass er in Manchem, nicht blos negativ durch Verschweigen von Thatsachen und Umständen, die wesentlich zur Sache selbst gehören, sondern auch positiv die wirkliche Geschichte alterirt habe. Das Wichtigste bleibt in dieser Hinsicht immer, dass der Paulus der Apostelgeschichte offenbar ein ganz anderer ist, als der Paulus der paulinischen Briefe selbst. „Unverkennbar", sagt Schneckenburger selbst (S. 150), „erhält man hier von Pauli Verhältniss zum Gesetz nicht die ganze und volle, sondern nur eine einseitige Vorstellung, und zwar ist gar nichts gegeben, wodurch die andere Seite dieses Verhältnisses sich mit der hier verzeichneten vermitteln liesse. Wie erlaubt muss demnach die Vermuthung sein, dass der Verfasser, der auch in den geschichtlichen Erzählungen von Paulus ihn gerade so zeichnet, und wo er die Vorwürfe wegen Gesetzesuntreue zur Sprache bringt, diese ohne erklärende Vermittlung geradehin durch einen Act gesetzlicher Frömmigkeit als Verläumdung darstellen lässt, 21, 20 f. (während Paulus selbst seinen Satz Röm. 3, 31 νόμον οὐ καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως, ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν, nur mit Aufbietung der feinsten Dialectik durchführen kann), ein besonderes Interesse hatte, den

Paulus seinen Lesern nur in dieser Gestalt vor die Augen zu führen." Die beiden Seiten, welche zusammen den Einen Paulus ausmachen sollen, sind in der That so divergirend und heterogen, dass die fehlende Vermittlung sich keineswegs von selbst ergibt, sondern, wenn gleichwohl der Verfasser als historisch-treuer Referent gelten soll, zuletzt nur in dem Apostel selbst gesucht werden müsste, d. h. der historische Charakter des Erzählers nur auf Kosten des moralischen Charakters des Apostels behauptet werden könnte. Erwägt man den ganzen Stand der Sache, wie er sich durch die Schneckenburger'sche Untersuchung herausstellt, so kann man unmöglich bei der Grenze, die sie sich selbst setzen will, da sie nur als eine willkürlich angenommene erscheint, stehen bleiben, ihre eigenen Resultate drängen sie über die blosse Voraussetzung eines apologetischen Zwecks hinaus auf einen weitern Punkt, auf welchem die Frage nach dem Zwecke der Apostelgeschichte und ihrem Verfasser anders gestellt werden muss. Geht man auch von dem unläugbar vorhandenen apologetischen Interesse aus, so schliesst sich daran sogleich die unabweisbare Frage an, was denn den Verfasser bestimmt haben könne, diesem Interesse sogar die geschichtliche Wahrheit aufzuopfern? Dass diess nur aus sehr wichtigen Beweggründen geschehen sein kann, ist gewiss eine sehr natürliche Voraussetzung, und zwar aus Gründen, die nicht in der Person des Apostels selbst und in den ihn zunächst betreffenden Verhältnissen liegen konnten. Warum sollte denn nicht, wenn der Apostel einer Apologie bedurfte, die beste Apologie eine offene geschichtliche Darlegung seines apostolischen Lebens und Wirkens, der ganzen durch seinen apostolischen Beruf bestimmten Consequenz seiner Handlungsweise gewesen sein? Die Motive einer solchen Darstellungsweise können nur in Verhältnissen aufgesucht werden, welche um eines allgemeinen Interesses willen eine solche Concession von Seiten eines Pauliners nothwendig machten, in Verhältnissen, wie sie in der Zeit stattfanden, als in Folge aller jener Bestrebungen, zu welchen wir schon in den Briefen des Apostels selbst die judenchristlichen Gegner desselben die ernstlichsten An-

stalten machen sehen, der Paulinismus so sehr zurückgedrängt war, dass er nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Antithese gegen Gesetz und Judenthum mildernden Nachgiebigkeit sich erhalten und zu der ihm gegenüberstehenden mächtigen judenchristlichen Partei in ein die beiderseitigen Interessen in einer gemeinsamen Einheit so viel möglich ausgleichendes Einverständniss setzen konnte. So wenig sich auch der Gang dieser Verhältnisse genauer verfolgen lässt, so unläugbar ist doch, dass sie vorhanden waren, sie ziehen sich tief in das zweite Jahrhundert hinein, und waren mächtig genug, um in dieser Periode der erst werdenden, aus dem Conflict heterogener Elemente hervorgehenden Kirche noch andere schriftstellerische Erzeugnisse einer ähnlichen Tendenz hervorzubringen. Fassen wir diese Verhältnisse in ihrem Zusammenhang und in der Bedeutung, die sie erst in ihrer allmäligen Entwicklung erhalten konnten, scharf in's Auge, so werden wir durch sie von selbst in eine Zeit fortgerückt, in welcher an eine Autorschaft des Lucas, wenigstens für die Form der Apostelgeschichte, in welcher wir sie jetzt haben, nicht mehr gedacht werden kann. Dadurch soll jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, dass Vorarbeiten, Sammlungen, Relationen, Tagebücher, wie namentlich über die letzte Reise des Apostels, von der Hand des Lucas der Apostelgeschichte zu Grunde liegen. Dass sie den Namen des Lucas an der Stirne trägt, setzt zwar zunächst nur die Meinung voraus, dass eine vorzugsweise dem Leben und Wirken des Apostels Paulus gewidmete und so sichtbar in dem Interesse desselben geschriebene Schrift nur aus der nächsten Umgebung des Apostels hervorgegangen sein könne; war diess aber nicht die Meinung des Verfassers selbst, wenn er auf einmal in den Abschnitten mit „Wir“ sich selbst als gegenwärtiges und theilnehmendes Subject auftreten lässt? Wer ist es also, der in dieser Form selbst von sich redet? Er nennt sich nicht mit Namen, der Name des Lucas kommt nirgends in der Apostelgeschichte vor, wenn aber Lucas schon nach Col. 4, 14 in so naher Verbindung mit Paulus stand, warum sollte der Verfasser nicht auch bei dem

„Wir" sich in die Stelle des Lucas gedacht und sich mit ihm identificirt haben? Vielleicht gab ein von Lucas Hand vorhandener Reisebericht die Veranlassung dazu. Der Verfasser liess es sich zwar in solchen Abschnitten gern gefallen, für Eine Person mit Lucas gehalten zu werden, er wagte es aber doch nicht, in der angenommenen Gestalt des Lucas offener als Verfasser der Apostelgeschichte aufzutreten, da er sich seiner Zeitdifferenz sehr wohl bewusst war, und seinem Selbstbewusstsein nicht zu viel vergeben wollte. Das apologetische Interesse seiner Darstellung hob aber den historischen Charakter derselben nicht auf, sondern es beschränkte und modificirte ihn nur. So unhistorisch seine Darstellung auf so manchen Punkten erscheint, wo wir sie nach den eigenen Angaben des Apostels prüfen können, so sehr stimmt sie auch wieder in so vielen Zügen mit der durch anderweitige Zeugnisse beglaubigten Geschichte jener Zeiten überein. Sie bleibt daher, ungeachtet über ihren Verfasser, den Zweck und die Zeit ihrer Abfassung ganz anders geurtheilt werden muss als die gewöhnliche Meinung ist, eine höchst wichtige Quelle für die Geschichte der apostolischen Zeit, aber auch eine Quelle, aus welcher erst durch strenge historische Kritik ein wahrhaft geschichtliches Bild der von ihr geschilderten Personen und Verhältnisse gewonnen werden kann.

Die bisherigen Bemerkungen mögen zunächst genügen, um im Allgemeinen den Standpunkt zu bezeichnen, auf welchen man sich für die geschichtliche Auffassung des Lebens und Wirkens des Apostels Paulus zu stellen hat. Da die Bestimmung des geschichtlichen Werths und Charakters der Apostelgeschichte hauptsächlich von der Beantwortung der Frage abhängt, wie sie sich zu dem geschichtlichen Inhalt der paulinischen Briefe verhält, so kann das über sie ausgesprochene Urtheil erst durch die genauere Untersuchung der Hauptmomente der Lebensgeschichte des Apostels näher begründet werden. Diese auf der Kritik der Apostelgeschichte beruhende Untersuchung über das Leben und Wirken des Apostels ist der nächste Gegenstand einer die ganze geschichtliche Bedeutung desselben umfassenden Darstellung. Von den Resul-

taten dieser Untersuchung aus kann sodann erst über die geschichtliche Stellung der paulinischen Briefe und über die Frage, in welchem Umfang die dem Apostel zugeschriebenen Briefe für ächt zu halten sind, geurtheilt werden, woraus sich weiter von selbst auch noch ergibt, dass nur auf der Grundlage der als ächt apostolisch erkannten Briefe eine treue Entwicklung der paulinischen Lehre gegeben werden kann. Es zerfällt demnach die ganze Darstellung in die drei eng zusammenhängenden Haupttheile: 1. das Leben und Wirken des Apostels; 2. die geschichtliche Stellung und Bedeutung seiner Briefe; 3. der Inhalt und Zusammenhang seiner Lehre.

Erster Theil.
Das Leben und Wirken des Apostels Paulus.

Erstes Kapitel.
Die jerusalemische Gemeinde vor der Bekehrung des Apostels.

Die Bekehrung des Apostels Paulus zum Christenthum ist ein so wichtiges Ereigniss in der Geschichte der kaum entstandenen Gemeinde, dass sie nur im Rückblick auf den Zustand, in welchem sie sich seit der kurzen Zeit ihres Bestehens befand, richtig aufgefasst werden kann. Das Einzige aber, was wir aus dieser ältesten Periode mit Zuverlässigkeit wissen, ist das mit dem Namen des Apostels Paulus so eng Verknüpfte und von ihm selbst Bezeugte (Gal. 1, 13. 23. 1 Cor. 15, 9.), dass er aus einem Verfolger der Christengemeinde Christ und Apostel geworden ist. Verfolgungen ergiengen also schon in jener ältesten Zeit über die jerusalemische Gemeinde. Von Verfolgungen ist auch in der Apostelgeschichte die Rede, aber in einer Darstellung, gegen welche die historische Kritik sogleich das Recht ihres Zweifels und ihrer Verneinung geltend machen muss.

Nachdem die anfangs noch so schwache Christengemeinde auf die bekannte Weise, die wir hier nicht weiter untersuchen wollen, sich zuerst innerlich durch die Kraft des Geistes, welcher ihr als Princip eines neuen, sie beseelenden Bewusstseins mitgetheilt wurde [1]),

---

1) Man vergl. über die Pfingstbegebenheit meine Abhandlung in den Theol. Studien und Kritiken 1838 S. 618 f. Kritische Übersicht über die neuesten, das γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen.

sodann, nach rascher Vermehrung ihrer Mitglieder, auch äusserlich durch die ersten Einrichtungen ihres gemeinsamen Lebens constituirt hatte, führte eine von den beiden Aposteln Petrus und Johannes auf dem Wege zum Tempel an einem von Geburt an lahmen Menschen verrichtete Wunderheilung eine Reihe von Maassregeln herbei, welche die jüdischen Obern gegen die Apostel ergriffen. Die Beschreibung dieser ersten über die Apostel ergangenen Verfolgungen (Kap. 3—5) hat dieselbe idealisirende Tendenz, mit welcher überhaupt die erste Gestaltung der Urgemeinde geschildert ist. Sowohl in der ganzen Darstellung, als in den einzelnen Zügen spricht sich eine Absichtlichkeit aus, die es unmöglich macht, an einen natürlichen geschichtlichen Hergang der Sache zu denken. Die Apostel sollen hier mit Einem Worte in ihrer vollen Glorie erscheinen. Auf ihre Verherrlichung ist es von Anfang an abgesehen, wie durch die Hauptbegebenheit selbst, so auch durch die einzelnen sie begleitenden Nebenumstände. Die Grösse und Erhabenheit derer, um deren Verherrlichung es zu thun ist, stellt sich in einem um so schöneren Lichte dar, sie liegt um so unwidersprechlicher am Tage, je mehr das, was sie verherrlicht, zur Beschämung und Demüthigung der Gegner dient, und diese ist um so grösser, wenn sie selbst recht absichtlich mit allen ihnen zu Gebot stehenden Mitteln, auf eine das grösste Aufsehen erregende Weise, sie hervorrufen. Darauf ist hier alles berechnet. Sobald die Apostel in Folge jenes Wunders und wegen der aus Veranlassung desselben gehaltenen Lehrvorträge ergriffen worden waren, werden sogleich Anstalten getroffen, um diese Sache mit aller Wichtigkeit und mit der grössten Förmlichkeit zu behandeln. Schon am frühen Morgen (denn am Abende des vorhergehenden Tages war zu einer solchen Verhandlung nicht mehr Zeit, 4, 3) versammeln sich alle Mitglieder des Synedriums, die Ältesten und Schriftgelehrten, die aus der Geschichte der Verurtheilung Jesu bekannten hohenpriesterlichen Häupter, Hannas und Kaiphas, mit allen, die zu ihrer Partei gehörten. Keiner, dessen Name irgend eine Bedeutung hatte, durfte hier fehlen, ja selbst alle aus zufälligen Ur-

suchen damals in Jerusalem nicht anwesenden Mitglieder des Synedriums mussten in aller Eile in die Hauptstadt zurückgerufen werden [1]), um an einer solchen Verhandlung theilzunehmen. Und was ist nun der Erfolg derselben? Nichts anderes, als dass das ganze versammelte Synedrium von den beiden zur Untersuchung gezogenen Aposteln sich sagen lassen muss, die Ursache dieses gerichtlichen Verfahrens gegen sie sei eine einem Leidenden erwiesene Wohlthat, und der Urheber dieses Wunders sei der von ihnen verworfene und gekreuzigte Jesus Christus von Nazareth, von dessen allein heilbringendem Namen eben diese einem Leidenden zu Theil gewordene Heilung ein unwidersprechliches Zeugniss gebe. Um den Eindruck, welchen diess auf das Synedrium machen musste, um so stärker hervorzuheben, wird auch darauf aufmerksam gemacht, wie sehr es sich in Ansehung der Apostel verrechnet habe. Es hielt sie für ungebildete Leute von gemeinem Stande, für dieselben, die bei der Verurtheilung Jesu so viele Beweise ihrer Schwachheit und Furchtsamkeit gegeben hatten, nun aber müssen sie sich über die Unerschrockenheit und Freimüthigkeit, mit welcher sie auftraten, gar sehr verwundern (V. 13). Diese mit den Aposteln erfolgte Veränderung wird als eine Wahrnehmung dargestellt [2]), die die Mitglieder des Synedriums damals erst zu ihrem Erstaunen gemacht haben, obgleich ihnen schon jener Auftritt im Tempel, welcher ihre Aufmerksamkeit in so hohem Grade auf sich zog, hätte sagen müssen, mit welchen Männern sie es zu thun haben. Auch diese so unbegreifliche Gedankenlosigkeit der Synedristen dient nur zum Vortheil der vor ihr Gericht gezogenen Apostel. Ist es doch selbst daran noch nicht genug. Was sie am meisten in Verlegenheit brachte, so dass sie sich völlig geschlagen

---

1) So sind die Worte V. 5 συναχθῆναι — εἰς Ἱερουσαλήμ zu nehmen, da εἰς nicht soviel als ἐν ist, und es keinen Sinn hätte, zu bemerken, die in Jerusalem Anwesenden haben sich in Jerusalem versammelt.

2) Die Worte V. 13: ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς, ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν, drücken nur eine erst damals, während der Verhandlung selbst, in ihnen erwachte Erinnerung aus.

und entwaffnet sehen mussten, ist die Gegenwart des geheilten Lahmen, durch welchen die Wahrheit der Aussagen der Apostel auf das Unwidersprechlichste bezeugt wurde. Fragt man, wie es kam, dass auch der geheilte Lahme bei der Verhandlung zugegen war, so sagt die Erzählung nur V. 14: τὸν δὲ ἄνθρωπον βλέποντες σὺν αὐτοῖς ἑστῶτα τὸν τεθεραπευμένον, οὐδὲν εἶχον ἀντειπεῖν, und die Interpreten wissen nichts zur Erklärung des gewiss auffallenden Umstandes zu bemerken. War er, wie man zunächst denken muss, auf Veranstaltung des Synedriums selbst zugezogen worden, oder war er vielleicht, da der Schriftsteller zuvor schon bemerkte V. 11, er sei unmittelbar nach dem an ihm geschehenen Wunder den beiden Aposteln nicht mehr von der Seite gewichen, ihnen auch in den Kerker und aus dem Kerker zu dem gerichtlichen Verhör gefolgt? Mag man das Eine oder das Andere annehmen, in jedem Fall haben die Synedristen, wenn sie durch die blosse, von ihnen jedenfalls zugelassene, Gegenwart dieses Menschen so sehr ausser Fassung kamen, dass sie über den Hauptgegenstand der Untersuchung, worüber sie sich doch vorgesehen haben müssen, den Beklagten auch nicht das Geringste entgegenzuhalten wussten, auch hier einen so beispiellosen Mangel an Überlegung an den Tag gelegt, wie bei einer solchen Behörde nicht vorauszusetzen ist. Die Synedristen wissen mit Einem Worte nicht, was sie wollen; woran sie nothwendig zuvor schon gedacht haben sollten, wird von ihnen jetzt erst bedacht; was ganz Jerusalem nicht in Zweifel zieht, darüber gehen ihnen, den mit Blindheit Geschlagenen, in diesem Moment erst die Augen auf. War das Wunder ein so offenkundiges (V. 16), so kann es auch ihnen nicht unbekannt geblieben sein, dann mussten sie aber auch zuvor schon darüber mit sich im Reinen sein, wie sie es anzusehen und was sie der Behauptung der Apostel entgegenzusetzen haben. Dass vor so blinden und geistesschwachen Richtern, wie die Synedristen in dieser ganzen Darstellung erscheinen, die Sache keinen andern Ausgang nahm, ist das Einzige, worüber man sich nicht wundern kann, nur muss man sich sogleich wieder darüber wundern, wie der Schriftsteller

glauben konnte, die Erfolglosigkeit des ganzen nur zur Beschämung des Synedriums dienenden Verfahrens durch die Bemerkung zu motiviren, es sei aus Furcht vor dem Volke nichts geschehen (V. 21). War das Volk so sehr zu fürchten, so hätte man es ja auch nicht wagen dürfen, die Apostel mitten unter den Lehrvorträgen, die sie vor dem versammelten, über das Wunder erstaunten Volke hielten, ergreifen und in's Gefängniss werfen zu lassen, 4, 3. Über alles diess konnte man sich nur von einem Standpunkt aus hinwegsetzen, auf welchem man die Apostel um so mehr zu verherrlichen glaubte, je mehr man alles, was ihre Feinde gegen sie thaten, nur zu ihrer Demüthigung und Beschämung ausschlagen liess.

Es ist diess jedoch nur der erste Theil der gleichsam dramatisch, wenn auch nicht gerade sich entwickelnden, doch wenigstens in demselben Zug fortlaufenden Handlung. Es folgt ein zweiter Theil, welcher aber eine blosse Wiederholung des ersten ist, nur mit dem wohl zu beachtenden Unterschied, dass in demselben alles nach einem höhern Maasstab angelegt ist. Es zeigt sich diess schon darin, dass nicht blos Ein Wunder, sondern die grösste Menge von Wundern, die nicht blos an Einem Leidenden, sondern an Kranken und Leidenden aller Art verrichtet wurden, und nicht blos das Zuströmen des Volkes aus Jerusalem selbst, sondern auch aus den benachbarten Städten es ist, was die Aufmerksamkeit der Feinde auf's Neue auf die Apostel zieht. Wie es das erstemal nur die beiden Apostel Petrus und Johannes waren, die ergriffen, in's Gefängniss gebracht und vor das Synedrium gestellt wurden, so sind es jetzt die sämmtlichen Apostel, welchen dasselbe widerfuhr [1]). Das erstemal wurden die Feinde wenigstens soweit der beiden Apostel habhaft, dass sie sie die Nacht hindurch im Gefängniss halten und am andern Morgen vor das Synedrium stellen konnten. Nun aber wurden die im Kerker befindlichen Apostel noch in der Nacht

1) Es werden jetzt durchaus οἱ ἀπόστολοι schlechthin genannt, 5, 18. 29. 40., wie ja auch schon die Zeichen und Wunder, die die Veranlassung gaben, διὰ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγένετο V. 12, wo zugleich ausdrücklich von den ἅπαντες sc. ἀπόστολοι die Rede ist.

durch einen Engel des Herrn befreit, welcher sie aus dem Kerker herausführt, und ihnen befiehlt, im Tempel Lehrvorträge vor dem Volke zu halten, und als am andern Morgen das gesammte Synedrium in voller feierlicher Versammlung die Apostel durch seine Diener vor sich führen lassen wollte, wurde es durch die Nachricht überrascht, man habe das Gefängniss auf das Sorgfältigste verschlossen und die Wächter vor den Thüren stehend gefunden, innen aber, als man das Gefängniss öffnete, sei Niemand gewesen. In der Verlegenheit, in die sich das Synedrium dadurch versetzt sah, erhielt es zufällig die Kunde, die Männer, die in's Gefängniss gebracht worden seien, stehen im Tempel und halten Vorträge vor dem Volk. Die Apostel liessen sich nun zwar durch gute Worte bewegen (denn Gewalt durfte nicht gebraucht werden, da das Volk, obgleich es den Tag zuvor die Gefangennehmung der Apostel hatte geschehen lassen, den Tempelaufseher und seine Diener sogar gesteinigt haben würde), sich vor dem Synedrium zu stellen, als sie aber mit derselben Erklärung, wie zuvor, auftraten, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, dass der Gott der Väter den gekreuzigten Jesus vom Tode erweckt habe, erneuerte sich auch jetzt nur dieselbe Scene: so gross die Erbitterung war, so bedenklich der Ausgang, welchen die Sache nehmen zu müssen schien, der wirkliche Erfolg bildet auch jetzt den auffallendsten Contrast mit den Absichten und Maassregeln der Gegner, und die geringe Strafe, mit welcher die Apostel, neben dem ohnediess völlig nichtssagenden Verbot, entlassen wurden, diente nur dazu, das Selbstgefühl der Apostel darüber zu erhöhen, ὅτι ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ κατηξιώθησαν ἀτιμασθῆναι, V. 21.

Wer kann hierin etwas Anderes sehen als eine steigernde, noch mehr in's Grosse gehende Wiederholung der der Erzählung nach zuvor schon vorgefallenen Scene, bei welcher nur die Absicht zu Grunde liegen kann, die Apostel in ihrer ganzen Grösse und Würde, in dem sie verherrlichenden Lichte der höhern Macht, unter deren Obhut und Leitung sie standen, darzustellen? Kann man schon in dem einmal Vorgefallenen keinen natürlichen Her-

gang und Zusammenhang erblicken, wie gross wird die Unwahrscheinlichkeit, wenn derselbe Vorfall, gleichsam sich selbst überbietend, zum zweitenmal sich ereignet haben soll? Schon die einfache Zusammenstellung der einzelnen Momente, durch die die ganze hier erzählte Begebenheit sich hindurchbewegt, kann auf den Unbefangenen unmöglich einen andern Eindruck machen. Nur versteht sich von selbst, dass alle in der Erzählung enthaltenen Momente zusammengenommen und in ihrem Verhältniss zu einander erwogen werden müssen, wenn über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Ganzen ein begründetes Urtheil gefällt werden soll. Ganz anders erscheint daher allerdings die Sache in der von Neander gegebenen Darstellung: „Unterdessen hatte das grosse Werk, welches die Apostel vor den Augen des Volkes vollbracht (die Heilung des Lahmen), die Kraft der Worte des Petrus, der vergebliche Versuch der Gewalt, die Folge gehabt, dass sich die Zahl der Bekenner um zweitausend [1]) vermehrte. Da nun die Apostel, ohne sich, wie sie zuvor schon öffentlich erklärt hatten, um die Machtsprüche des Synedriums zu bekümmern, durch Werke und Worte immer mehr zur Ausbreitung des Evangeliums wirkten, so konnte es nicht fehlen, dass sie bald wieder als Widerspenstige dem Synedrium vorgeführt wurden. Als der Präsident des Synedriums ihnen ihren Ungehorsam zum Vorwurfe machte, erneuerte Petrus seine frühere Protestation, 5, 29. — Schon hatten die Worte des Petrus die Wuth der Sadducäer und der Fanatiker erregt, und das Geschrei Vieler verlangte den Tod der Apostel, aber unter der Menge der Wüthenden liess sich eine Stimme mässigender Weisheit vernehmen. — Gamaliel's Wort siegte, man begnügte sich, den Aposteln wegen ihres Ungehorsams gegen die Befehle des Synedriums die gewöhnliche Disciplinarstrafe der Geisselung ertheilen zu lassen und somit das frühere Verbot von Neuem ihnen einzuschärfen" [2]).

1) Die Bekehrung der zweitausend wird übrigens schon vor dem Versuch der Gewalt berichtet, 4, 4.

2) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 3. Aufl. 1841. 1. Bd. S. 62 f.

So dargestellt nimmt sich die Sache allerdings anders aus, ist aber diese Darstellung eine treue Relation? Mit welchem Rechte wird denn die wundervolle Befreiung der Apostel aus dem Kerker, die doch in diesem Theile der Erzählung ein so bedeutungsvolles Moment ist, und schon als Wunder, wenn sie als solches vorausgesetzt wird, nicht blos für einen zufälligen Nebenumstand gehalten werden kann, geradezu ignorirt? Hat das Stillschweigen über diese Thatsache darin seinen Grund, dass die Erzählung durch Hinweglassung derselben einfacher, natürlicher und glaublicher zu werden scheint, so wird ja ebendadurch einem Zweifel Raum gegeben, welcher die ganze Ansicht von diesem Abschnitt ändert, und aus diesem Grunde nicht blos stillschweigend vorausgesetzt, sondern recht absichtlich in Erwägung gezogen werden muss. Mit demselben Recht, mit welchem dieser Theil der Erzählung in Zweifel gezogen wird, kann auch ein anderer bezweifelt werden, und es entsteht daher nothwendig die Frage, was überhaupt in dem ganzen Abschnitt historisch ist oder nicht. Wegzulassen aber, woran man Anstoss nehmen zu müssen glaubt, und das Übrige sich mit den Modificationen zu denken, welche eine solche Weglassung nothwendig macht, zugleich aber auch wieder diess oder jenes, wodurch das Ganze zusammenhängender und wahrscheinlicher werden soll, als nachhelfende Vermuthung einzuschieben [1]), und das Resultat dieses Weglassens und

---

1) Eine solche Nachhülfe erlaubt sich NEANDER a. a. O. S. 62 in Beziehung auf 4, 1—22 durch die Vermuthung: „Vielleicht haben auch die geheimen, wenn gleich nicht ganz entschiedenen Freunde, welche die Sache Christi unter den Mitgliedern des Synedriums von Anfang an hatte, zum Vortheil der Angeklagten gewirkt." Geheime Freunde der Sache Christi unter den Mitgliedern des Synedriums — wie fern liegt doch dieser Gedanke der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte! Wozu also eine so durchaus unwahrscheinliche und willkürliche Hypothese? Offenbar weil man es sich gestehen muss, der ganze Hergang und Ausgang der Sache lasse sich nicht recht begreifen. Ist aber dadurch das Räthsel gelöst? So wenig als überhaupt eine Schwierigkeit dadurch gehoben wird, dass man sie künstlich versteckt, und so viel möglich ignorirt. Es kann nichts mehr getadelt werden als eine historische Manier, welche statt offen, frei und gerade der Sache auf den Grund zu sehen, an die Stelle der [illegible] Wahrheit nur die Willkür ihrer Fictionen setzt.

Hinzusetzens für den unzweifelhaften ächt historischen Gehalt einer auf diese Weise behandelten Erzählung zu halten, ist nichts anders, als jene bekannte naturalisirende Methode, die sich ihre eigene willkürliche Geschichte macht, und wenn eben diese Methode ihr naturalisirendes Princip nicht einmal consequent verfolgt, sondern das Wunder, das sie hier auf die Seite schiebt, dort wieder in Schutz nimmt, und als wesentlichen Bestandtheil einer dem objectiven Gang der Begebenheiten folgenden Erzählung betrachtet, so ist leicht zu sehen, wohin ein solches Verfahren zuletzt führen muss, und wie nothwendig die Alternative wird, sich entweder auf eine einfache, buchstäblich treue Relation zu beschränken, oder die historische Kritik, wenn man derselben sich nicht ganz entschlagen zu können glaubt, zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen.

Wie sich die Tendenz des ganzen Abschnitts in der Entwicklung der Hauptbegebenheit zu erkennen gibt, so legt sie sich auch in einzelnen Nebenzügen nicht minder deutlich, zum Theil noch deutlicher und unmittelbarer dar. Die Apostel werden durchaus als höhere übermenschliche Wesen geschildert, die mit der ihnen inwohnenden übernatürlichen Wunderkraft alles um sich her erfüllen, mit imponirendem Ansehen auf die gesammte Volksmasse einwirken, und alle, die ihre Predigt hören, mit unwiderstehlicher Gewalt an sich ziehen. Wie klar ist diess in den Worten ausgesprochen, es habe sich in Folge der geschehenen Wunder grosse Furcht durch die ganze Gemeinde verbreitet, und unter alle, die davon hörten (5, 11)! Wie anschaulich wird der Eindruck ihrer Grösse ausgemalt, wenn von ihnen gesagt wird: wenn sie, die Apostel, alle zusammen in der salomonischen Halle waren, wo gewöhnlich die grösste Menschenmenge versammelt war, so bildeten sie eine isolirt stehende Gruppe, welcher kein Anderer sich zu nähern wagte, sondern man drückte die hohe Meinung, die man von ihnen hatte, allgemein dadurch aus, dass man sich von ihnen als hohen, übermenschlichen, gleichsam magischen Wesen, welchen man sich nicht nahen dürfe, in einer gewissen Entfernung

hielt [1]). So klar und bestimmt ist hier die idealisirende Ansicht von den Aposteln, die der ganze Abschnitt voraussetzt, ausgesprochen!

Das glänzende Licht, das sich hier über die sämmtlichen Apostel verbreitet, concentrirt sich in seinem reichsten Maasse in der Person des an der Spitze der Zwölf stehenden Apostels Petrus. In dem ersten Theil des Abschnitts (Kap. 3—5) theilt noch der Apostel Johannes diesen Vorzug mit dem Apostel Petrus, in der übrigen Erzählung aber ist es nur der Apostel Petrus, welcher in demselben Verhältniss, in welchem die Apostel über alle andern hervorragen, auch über die Apostel selbst sich erhebt. Wenn zwar die sämmtlichen Apostel Zeichen und Wunder in Menge verrichten, so ist es nur der Apostel Petrus, dessen Schatten sogar die wunderkräftigsten Wirkungen hervorbringt, und wenn in dem ersten Verhör Johannes neben Petrus wenigstens noch genannt ist (4, 19), ist es in dem zweiten nur Petrus, welcher als der das Wort Führende ausgezeichnet wird. Der Glanzpunkt aber der apostolischen Wirksamkeit des Petrus ist das an Ananias und der Sapphira geschehene Wunder. Es mag mit Recht angenommen werden, dass diese beiden Namen nicht ohne historischen Grund in die Geschichte der ersten Christen-Gemeinde verflochten sind, sie mögen solchen Beweisen von Aufopferung und Uneigennützigkeit gegenüber, wie sie der zum Contrast mit ihnen zusammengestellte Barnabas gab, eine Gesinnungs- und Handlungsweise an den Tag gelegt haben, die ihre Namen so verhasst und verabscheuungswürdig machte, dass man auch in ihrem irgendwie erfolgten Tode nur ein göttliches Strafgericht sehen zu können glaubte, alles Übrige aber hängt mit der hier sich kund-

1) Gewöhnlich versteht man 5, 12 unter den ἅπαντες nicht blos die Apostel, sondern die Christen überhaupt. Auch Zeller, Apostelgesch. S. 125 zieht diess vor wegen des beständigen Zusammenseins 2, 42. 44. 46. Es ist aber 5, 12 um das μεγαλύνειν der Apostel zu thun, um das von ihnen ausgehende, und wenn ebendadurch ein φόβος die πᾶσα ἐκκλησία ergriff, so musste auch sie sich scheuen, solchen Wesen sich unmittelbar zur Seite zu stellen (κολλᾶσθαι).

gebenden Absicht, das πνεῦμα ἅγιον als das in den Aposteln wirkende göttliche Princip darzustellen, so eng zusammen, dass es davon nicht getrennt werden kann, und daher auch nur hieraus zu erklären ist. Wie das πνεῦμα ἅγιον, das in allen Christen wirkende, ihnen einen höhern eigenthümlichen Charakter ertheilende göttliche Princip ist, so kommt es in ganz besonderem Sinne den Aposteln zu. Ihre menschliche Individualität tritt in ihnen gegen das in ihnen wirkende göttliche Princip so sehr zurück, dass sie nur als die Organe und Träger desselben anzusehen sind, und alles, was sie thun, einen unmittelbar göttlichen Charakter an sich trägt. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn Petrus, in welchem als dem ersten Apostel auch das πνεῦμα ἅγιον in seiner vollen Kraft und Bedeutung sich aussprechen musste, zu Ananias sagt, 5, 4: οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ. Sollte nun aber eine anschauliche Vorstellung von der Wirksamkeit dieses den Aposteln inwohnenden Princips und des ihnen dadurch ertheilten göttlichen Charakters gegeben werden, wie konnte diess besser geschehen, als durch die Voraussetzung eines Falles, in welchem es in Zweifel gezogen, somit gleichsam der heilige Geist selbst auf die Probe gestellt wurde? Diess sollte also Ananias mit seinem Weibe Sapphira gethan haben, indem sie eine Handlung verabredeten, deren Erfolg nur darauf berechnet sein konnte, dass dem in den Aposteln wirkenden göttlichen Princip die göttliche Allwissenheit nicht zukomme, welche doch als die wesentlichste Eigenschaft des πνεῦμα ἅγιον gedacht werden musste. Was konnte eine solche Handlungsweise anders zur Folge haben, als ein göttliches durch den plötzlichen Tod beider über sie verhängtes Strafgericht? Denn nicht gegen Menschen, sondern gegen die Organe des göttlichen Geistes, gegen Gott selbst haben sie sich versündigt.

Von Versuchen einer natürlichen Erklärung dieser Begebenheit, wie solche von Heinrichs und andern Interpreten gemacht worden sind, sollte nun freilich kaum mehr die Rede sein können, hätte nicht diese Erklärungsweise gerade hier an Neander eine neue Stütze und Auctorität erhalten. Denn was ist es anders als

hielt [1]). So klar und [illegible] [illegible] sagt a. a. O. S. 38: »Bedenkt von den Aposteln, die [illegible] Ananias war, wie der scheinsprochen! [illegible] und bestürzt werden musste, seine

Das glänzende [illegible] wie der strafende heilige Ernst eines stel verbreitet, [illegible] [illegible]ersicht zu seinem Gewissen redenden Person des an[illegible] [illegible] Gemüth einwirken, und die Furcht dem ersten T[illegible] [illegible] heiligen Gottes ihn ergreifen musste, so Johannes [illegible] [illegible] schwer begreiflich, dass die Worte des Apo- Erzähl[illegible] [illegible] Wirkung hervorbringen konnten, Göttliches und Verh[illegible] [illegible] genau zusammenzuhängen.« So hätten wir au[illegible] [illegible] Ananias als ein natürliches Ereigniss anzusehen. [illegible] psychologisch ganz gut begreifen lassen soll. [illegible] auch ein solches Ereigniss, ein plötzlicher Tod als [illegible] Folge einer heftigen Gemüthserschütterung psycholo[illegible] [illegible] unmöglich ist, so kann doch der vorliegende Fall in [illegible] [illegible] aus diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Je [illegible] und ungewöhnlicher eine solche Todesart an sich schon ist, [illegible] weniger lässt sich denken, dass sie sich gerade hier in der [illegible] Zeit weniger Stunden zweimal nacheinander ereignet haben [illegible] Denn auch der Tod der Sapphira muss auf dieselbe Weise [illegible] sein, und NEANDER trägt daher kein Bedenken, dieselbe [illegible] Erklärung auch hier anzuwenden: »Da die Sapphira, [illegible] von dem Vorgefallenen etwas zu ahnden (wie man bei der [illegible] Erklärung annehmen muss, so sehr es mit V. 5 im Widerspruch ist [1]), nach drei Stunden in die Versammlung eintritt, sucht zuerst Petrus durch seine Fragen auf ihr Gewissen zu wirken. Da sie aber, ohne dadurch zur Besinnung gebracht und zur Busse [illegible] zu werden, in ihrer Heuchelei verharrt, gibt ihr Petrus Schuld, dass sie sich mit ihrem Manne verabredet habe, den Geist Gottes gleichsam auf die Probe zu stellen, ob er sich nicht durch ihre Scheinheiligkeit täuschen lassen werde. Und drohend führt er

1) V. 7 heisst es ausdrücklich: μὴ εἰδυῖα τὸ γεγονός.

(Anm. d. Herausg.

die Strafe Gottes an, welche vor Kurzem ihren Mann getroffen. Die Worte des Petrus, hier noch dazu unterstützt durch den Eindruck dieser das Gewissen der Heuchlerin aufschreckenden Thatsache, brachten dieselbe Wirkung, wie bei ihrem Manne hervor.« Ist ein solcher Fall, schon wenn er einmal sich ereignet, etwas höchst Seltenes, so übersteigt eine so unmittelbare Wiederholung desselben Falls alle Wahrscheinlichkeit. Wollte man sich aber auch darüber hinwegsetzen, so lässt doch die Erzählung des Schriftstellers selbst nichts anderes als die Annahme eines absichtlich bewirkten Wunders zu. Schon die an Ananias gerichteten Worte des Petrus sind in einem so strafenden Tone gesprochen, dass der unmittelbar auf sie folgende Tod des Ananias nur als die Vollziehung der in ihnen enthaltenen Strafdrohung erscheinen kann. Noch deutlicher aber erhellt diess aus der Anrede an die Sapphira: ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ καὶ ἐξοίσουσί σε V. 9. Ein Tod, welcher unmittelbar nach einer so bestimmten Ankündigung erfolgt, kann nicht als ein zufälliges, sondern nur als ein absichtliches, also durch ein Wunder bewirktes Ereigniss angesehen werden. Wäre es als ein blos zufälliges, natürliches, somit wenigstens nicht mit dem ausdrücklichen Willen des Apostels erfolgtes Ereigniss anzusehen, so würde ja ein neues Bedenken daraus entstehen, ob es nicht Pflicht des Apostels gewesen wäre, nachdem er kaum zuvor eine so unerwartete und so vernichtende Wirkung seiner Worte gesehen hatte, den Eindruck, welchen sie auf die Sapphira machen mussten, eher zu mässigen als zu erhöhen. Ohne die Annahme eines Wunders also lässt sich mit der Erzählung des Schriftstellers nicht einmal ein befriedigender Sinn verbinden. Aber es ist ja auch diese natürliche Erklärung, wie sie NEANDER gibt, nicht so ernstlich gemeint, sie soll auch hier nur das sanfte Mittel sein, um den Wunderscheuen zum Wunder heranzubringen, damit er, wenn er gelernt hat, das Übernatürliche des Wunders als etwas Natürliches anzusehen, sich um so eher auch wieder das Natürliche als Übernatürliches gefallen lasse. Nicht nur ist bei NEANDER in demselben Zusammenhang von einem göttlichen Strafgericht die Rede,

das hier von Wichtigkeit gewesen sei, um die ersten Wirkungen des heiligen Geistes vor der Beimischung des gefährlichsten Giftes zu verwahren, und dem apostolischen Ansehen seine Achtung zu sichern, sondern es wird auch ausdrücklich bemerkt, Göttliches und Natürliches scheine hier genau zusammenzuhängen. Wie wir diesen genauen Zusammenhang des Göttlichen und Natürlichen uns zu denken haben, mag uns OLSHAUSEN im Commentar zu 5, 1 f. näher erklären, durch die Erinnerung: »Die absolute Spannung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen ist auch hier wieder vom Übel, nichts kann uns hindern, einen ganz natürlichen Hergang bei dem Tode des Ananias für möglich zu halten, aber mit dieser Annahme ist der wunderbare Charakter der Begebenheit nicht aufgehoben. Das Natürliche selber wird das Wunderbare durch die Verknüpfung desselben mit den Verhältnissen und Umgebungen, und so ist eben auch hier der Tod in seinem Zusammenhang mit dem Strafwort des Apostels, das in der Kraft des Geistes gesprochen ward, und den um seiner Sünde willen geängsteten Ananias wie ein Schwert durchbohrte, das durch höhere Fügung geordnete Wunderbare." Wozu soll aber auch hier diese Halbheit der Ansicht dienen? Nicht die absolute Spannung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen ist vom Übel (denn diese fordert der Begriff des Wunders, da ein Wunder, wenn es nicht etwas vom Natürlichen wesentlich oder absolut Verschiedenes ist, auch kein Wunder ist), sondern die unlogische Vermengung zweier wesentlich verschiedener Begriffe, die Neutralisirung des Natürlichen und Übernatürlichen in einem indifferenten Dritten, das auf der einen Seite sowohl natürlich als übernatürlich sein soll, auf der andern Seite aber aus demselben Grunde weder natürlich noch übernatürlich, also eigentlich nichts ist. Es lassen sich also auch hier nur die zwei Fälle denken: entweder war der Tod des Ananias und der Sapphira ein natürliches Ereigniss, die natürliche Wirkung des Schreckens und Folge eines apoplektischen Zufalls, und war ebendesswegen auch kein Wunder, also auch nicht durch den Willen und das Wort des Apostels bewirkt, oder er war ein Wunder, aber

..desswegen auch nicht blos Wirkung des Schreckens und eines ..ktischen Zufalls, sondern wenn Schrecken und Apoplexie den ..rkten, so bewirkten sie ihn nicht für sich, weil der Tod ..Falle kein Wunder gewesen wäre, vielmehr hatten sie .. selbst erst von dem Willen des Apostels und der ..tenden göttlichen Wundermacht. Es ist daher klar, ..ie von Neander und Olshausen hervorgehobenen ..n so grosses Gewicht gelegt wird, dass bei dem ..d der Sapphira ein ganz natürlicher Hergang ..den können, hiemit der wahre Gesichtspunkt völlig ..t wird: es wird auf unlogische Weise, was nur vermittelnde Nebenursache gewesen sein kann, zur Hauptursache gemacht, und eine Mittelursache eingeschoben, von welcher die Erzählung nichts sagt, und aus dem Grunde nichts sagt, weil der Schriftsteller von der Absicht weit entfernt ist, was er als Wunder erzählt, auch wieder für ein zufälliges natürliches Ereigniss gehalten wissen zu wollen. Kann man sich also nur für die Annahme eines eigentlichen Wunders entscheiden, so bleibt auch das Wunder in seiner ganzen Härte, und je weniger diese Härte dem sonstigen Charakter der neutestamentlichen Wunder entspricht, und durch genügende Gründe sich rechtfertigen lässt, mit desto grösserem Recht wird auch dieses Strafwunder unter die Kriterien gerechnet, die uns den historischen Charakter des ganzen Abschnitts, zu welchem es gehört, verdächtig machen müssen.

Werfen wir hier auch noch einen Blick auf das die Reihe der hier erzählten Begebenheiten eröffnende Wunder. In einem Abschnitt, in welchem alles darauf hinzielt, die Apostel zu verherrlichen, und sie insbesondere ihren Feinden gegenüber in ihrer vollen Glorie als hehre, übermenschliche, unantastbare Wesen darzustellen, und die Haupthandlung selbst durch den völligen Mangel eines befriedigenden natürlichen Zusammenhanges deutlich genug verräth, dass sie nur das Mittel zur Darstellung der dem Ganzen zu Grunde liegenden Hauptidee sein soll, kann auch ein Wunder, wie das hier voranstehende, keinen Anspruch darauf haben, aus

einem andern Gesichtspunkt beurtheilt zu werden. Es dient seiner ganzen Beschaffenheit nach nur zur Einleitung, als die Veranlassung der folgenden Ereignisse, und trägt daher auch alle diesem Zwecke entsprechenden Merkmale an sich. Der Zweck der Verherrlichung der Apostel erforderte es, die Feinde der Sache Jesu neue Schritte thun zu lassen, die zu ihrer eigenen Beschämung und Demüthigung ausschlagen mussten. Sollte aber überhaupt die Aufmerksamkeit der Feinde auf's Neue auf die Apostel gerichtet werden, so musste etwas geschehen sein, was sie nicht länger gleichgültig sein liess. Die Sache Jesu musste daher die Theilnahme des Volkes gewinnen, die Predigt der Apostel der Zahl der Glaubenden einen sehr bedeutenden Zuwachs verschaffen. Aber die Predigt der Apostel für sich hätte eine so grosse Wirkung nicht hervorgebracht, sie musste selbst einen Anknüpfungspunkt haben, das Interesse des Volkes musste erst durch ein in die Augen fallendes, Aufsehen erregendes Ereigniss geweckt werden. Wie konnte diess anders geschehen, als durch ein von den Aposteln verrichtetes Wunder? Aber auch nicht jedes Wunder würde sich für diesen Zweck gleich gut geeignet haben. Es konnte nur ein solches sein, das nicht blos momentane Bedeutung hatte, sondern seiner Natur nach so beschaffen war, dass es die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich fixirte und den Wunderact auch, nachdem er schon geschehen war, der Anschauung gegenwärtig erhielt. Hiezu eignete sich kein Wunder besser, als die Heilung eines von Geburt Lahmen, welcher das Vermögen zu gehen noch nie gehabt hatte, nun aber das ihm geschenkte Vermögen sogleich selbst dazu gebrauchen konnte, das an ihm geschehene Wunder überall zur Schau umherzutragen. Die Erzählung selbst stellt das Wunder ganz unter diesen Gesichtspunkt. Sobald es erfolgt, springt der Lahme auf, geht umher, begleitet die Apostel in den Tempel und verkündigt hier umhergehend und Gott preisend, was an ihm geschehen war, so dass das ganze Volk ihn sah und mit Verwunderung und Staunen über die an ihm erfolgte Veränderung erfüllt wurde (3, 8—10). Ja, er bleibt nun so sehr der unzertrennliche Begleiter der beiden Apostel, um an der Seite der Wun-

derthäter stets von dem durch sie geschehenen Wunder zu zeugen (3, 11), dass er bei dem gerichtlichen Verhör vor dem Synedrium, ohne dass man sieht, wie diess zugieng, mit ihnen erscheint, und wiederholt macht die Erzählung darauf aufmerksam, wie offenkundig das Wunder in ganz Jerusalem geworden sei, und wie sehr man es als eine höchst ausserordentliche Thatsache gerade desswegen angesehen habe, weil den lahmen, jeden Tag vor dem Tempel sitzenden, schon mehr als vierzig Jahre alten Bettler Jedermann gekannt habe (3, 2. 4, 14. 16. 21. 22). Wie klar lässt sich daher, sobald die Hauptidee des Ganzen richtig aufgefasst ist, der Zusammenhang nachweisen, in welchem jeder einzelne Zug zum Ganzen steht, wie nothwendig ergibt sich das Eine aus dem Andern, und wie wenig können daher, wenn der historische Charakter des erzählten Hauptfactums in Zweifel gezogen werden muss, die einzelnen Nebenumstände, die nur zur Motivirung dienen, und die Voraussetzung des Nachfolgenden sind, als historische Thatsachen festgehalten werden! Jeder einzelne Zug lässt nur um so deutlicher den innern absichtlichen Zusammenhang durchschauen, durch welchen das Ganze verbunden ist, um dem Zwecke zu dienen, für welchen es bestimmt ist.

Diese dem ganzen Abschnitt eigene idealisirende Tendenz bezieht sich jedoch nicht blos auf die Apostel, der verklärende Schimmer desselben Lichts fällt auch auf die Gemeinde der Glaubigen im Ganzen. Die Verherrlichung, die den Aposteln zu Theil wird, gilt ja eigentlich dem in ihnen wohnenden und wirkenden heiligen Geist, derselbe Geist aber ist es, von welchem auch die Glaubigen erfüllt sind. Es ist also auch in ihnen ein göttliches Princip, das sie über die gemeine Wirklichkeit erhebt, und sie in einem höhern Licht erscheinen lässt. In dieses Licht werden sie in den beiden kleinen Abschnitten 2, 42—47. 4, 32—37 gestellt, in welchen es der eigentliche Zweck des Schriftstellers ist, eine allgemeine Charakteristik des damaligen Zustandes der ersten Christengemeinde zu geben. Was von den Aposteln gerühmt wird, dass ihnen die Bewunderung, Verehrung und Liebe der ganzen Bevölkerung Jerusalems zu Theil geworden sei, ist das auszeichnende Lob, das auch dieser

ersten Christengemeinde ertheilt wird. Ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος 2, 42. — ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαὸν V. 47. χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς 4, 33. Wie wenig mit dieser Schilderung die nicht lange nachher ausbrechende Christenverfolgung zusammenstimmt, ist von selbst klar. Schon hieraus erhellt, dass eine solche Auffassung des Verhältnisses der ersten Christengemeinde zu dem ganzen Volk nur der verschönernden Sage angehören kann, davon zeugen aber auch noch andere Züge dieser Schilderung. Der günstige, Wohlwollen und Vertrauen erweckende Eindruck, welchen die Gemeinde auf das Volk machte, wird neben dem Übrigen, was sie auszeichnete, hauptsächlich aus dem Geiste der Einigkeit und Harmonie abgeleitet, welcher alle Glieder dieses Vereins beseelte und unter sich verband, und sich besonders auch in ihren gesellschaftlichen Einrichtungen, in der unter ihnen eingeführten, jeden Unterschied des Eigenthums aufhebenden Gütergemeinschaft ausdrückte. Man sollte glauben, hierin eine ächt-historische Nachricht über die gesellschaftlichen Verhältnisse der ersten Gemeinde zu haben. Es ist diess aber keineswegs der Fall, wie selbst diejenigen gestehen müssen, die die beste Meinung von der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte haben. „In den Erzählungen der Apostelgeschichte selbst“, bemerkt NEANDER (a. a. O. S. 34), „findet sich Manches, was der Vorstellung von einer solchen Gütergemeinschaft widerstreitet. Petrus sagt zu dem Ananias ausdrücklich: dass es von ihm abgehangen, das Grundstück für sich zu behalten oder zu verkaufen, und dass er auch nach dem Verkauf über den Ertrag nach seiner Neigung bestimmen konnte, 5, 4. In dem sechsten Kapitel der Apostelgeschichte ist nur von einer verhältnissmässigen Almosenvertheilung an die Wittwen, keineswegs aber von einer gemeinsamen Kasse für den Unterhalt der ganzen Gemeinde die Rede. Wir finden Apostelgesch. 12, 12, dass die Maria zu Jerusalem ein Haus als Eigenthum besass, dasselbe also keineswegs zum Besten der gemeinsamen Kasse verkauft hatte. Diese Andeutungen beweisen klar, dass wir uns bei dieser ersten Gemeinde keineswegs eine Auflösung aller Eigenthums-Verhältnisse zu denken

haben." Allein nichts anders als eben diess wird vom Schriftsteller mit klaren Worten gesagt. Nöthigt uns nun der Widerspruch, in welchen seine Schilderung mit seiner eigenen Angabe kommt, jene Schilderung, wie auch Neander zugibt, „nicht buchstäblich zu verstehen", so muss man hiermit auch anerkennen, dass ihr ein anderes Interesse als das historische zu Grunde liegt, also, wie sich nicht läugnen lässt, das Interesse, jene erste Gemeinde in dem schönen Lichte eines Vereins erscheinen zu lassen, welcher alles, was sonst störend und trennend in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen eingreift, vor allem also den Unterschied des Reichthums und der Armuth aus seiner Mitte entfernt hatte. Ein solcher Zustand fand aber in der Wirklichkeit nicht statt, und konnte auch schon der Natur der Sache nach nicht stattfinden, denn wie lässt sich denken, dass in einer Gemeinde, die doch schon damals nach der Angabe des Schriftstellers (4, 4) aus fünftausend Männern bestand, alle, welche liegende Güter und Häuser besassen, sogar ihre Häuser verkauften (4, 34), so dass demnach keiner in der ganzen Gemeinde eine eigene Wohnung besessen hätte? Und wenn es, — auch diess lässt sich zu den angeführten Gründen noch hinzusetzen — als allgemeine Regel galt, dass jeder, was er als Eigenthum besass, verkaufte und in einen Geldbeitrag für die allgemeine Kasse verwandelte, warum wird es als eine besonders rühmliche Handlung des 4, 36 erwähnten Joses Barnabas hervorgehoben, dass er sein Grundstück verkauft, und den Erlös aus demselben vor die Füsse der Apostel gelegt habe? Auch hieraus müssen wir also schliessen, dass das, was der Schriftsteller zuvor als eine allgemeine Einrichtung der ersten Christengesellschaft angegeben hat, in dieser Allgemeinheit nicht wirklich stattfand. Mag man nun immerhin als das historisch Wahre annehmen, dass „eine gemeinschaftliche Kasse gestiftet wurde, aus welcher man für die Bedürfnisse der grössern Zahl ärmerer Mitglieder der Gemeinde sorgte, aus welcher vielleicht auch überhaupt Ausgaben, welche die ganze Gemeinde angiengen, wie die Veranstaltung der Agapen, bestritten wurden, und dass, um desto mehr dazu beitragen zu können, viele ihre Grundstücke

verkauft haben, dass es also ein ähnliches Verhältniss war, wie früher in dem Verein der Männer und Frauen, welche sich an Christus angeschlossen, schon bestanden, und wie es sich ähnlich nachher bei den gewöhnlichen Sammlungen für die Armen in der apostolischen Gemeinde überall wiederholte" (vgl. NEANDER a. a. O. S. 36), durch alles diess ist gleichwohl die Darstellung unsers Schriftstellers keineswegs gerechtfertigt, und wir wären, wenn wir nicht andere Data hinzunehmen könnten, nicht einmal berechtigt, auch nur so viel historisch Wahres in ihr vorauszusetzen, da eine Erzählung, welcher die historische Glaubwürdigkeit im Ganzen abgesprochen werden muss, uns ungewiss lässt, wie viel historisch Wahres ihr noch zu Grunde liegen mag. Nur sofern auch eine unhistorische Darstellung, wenn auch nicht immer, doch in den meisten Fällen, wenigstens von einem historischen Anlass ausgeht, müssen wir auch hier zur Voraussetzung einer historischen Grundlage geneigt sein. Um aber das historisch zu Grunde Liegende genauer zu ermitteln, wozu uns die fraglichen beiden Abschnitte selbst nichts Bestimmteres darbieten, muss mit den angegebenen Momenten auch diess verbunden werden, dass nach Epiphanius (Haer. 30) die Ebioniten selbst von sich sagten, den Namen Arme, welchen sie sich selbst gaben und als eine ehrende Bezeichnung betrachteten, haben sie davon erhalten, dass sie in den Zeiten der Apostel ihr Eigenthum verkauften und zu den Füssen der Apostel legten und zur Armuth und Entsagung übergiengen, und desswegen, sagten sie, werden sie von allen Arme genannt. Es steht diess, wie schon der Ausdruck zeigt, in einer sehr nahen Beziehung zu unsern beiden Stellen der Apostelgeschichte, und darf nicht als etwas nur aus ihnen Adoptirtes angesehen werden, da für die Ebioniten, bei ihrem bebekannten Hasse gegen den Apostel Paulus, die Apostelgeschichte keine Autorität sein konnte. Wir haben also hier wirklich ein historisches Datum, das uns ein ähnliches τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν Ἀποστόλων als charakteristischen Zug der apostolischen Zeit kund gibt, nur werden wir nicht annehmen dürfen, die Armuth der Ebioniten sei erst daraus entstanden, dass sie alle ihre Güter ver-

kauften, sondern die Annahme ist weit natürlicher, dass sie von Anfang an arm waren, weil sie aber ihre Armuth als etwas sie Ehrendes und Auszeichnendes betrachteten, sie auch als etwas Selbstgewähltes, als Folge ihres eigenen freien Entschlusses, angesehen wissen wollten. Hieraus ergab sich also von selbst die Wendung, sie haben anfangs zwar eigene Güter gehabt, sie aber verkauft, und das daraus gelöşte Geld zu den Füssen der Apostel gelegt. Was wir daher als das historisch Wahre voraussetzen dürfen, ist nicht sowohl die Handlung, als vielmehr nur die der augenblicklichen Handlung zu Grunde liegende Gesinnung und Ansicht von den zeitlichen Gütern, da aber die Gesinnung sich auch factisch bewähren muss, so geht sie auch hier in eine Handlung über, die nur der anschauliche Reflex der Gesinnung ist. Was uns die Apostelgeschichte über die gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen der ersten Christen meldet, ist nicht von einer wirklichen totalen und allgemeinen Gütergemeinschaft zu verstehen, sondern nur von der allgemeinen, von Einzelnen, wie von Barnabas, auch durch die That bewiesenen Bereitwilligkeit, ihr irdisches Gut und Eigenthum für die Sache Jesu hinzugeben und den Zwecken der Gesellschaft zum Opfer zu bringen, in diesem Sinne zu den Füssen der Apostel zu legen. Dass nun aber in der Apostelgeschichte von einem wirklichen Verzichtleisten auf jeden irdischen Besitz, von einer allgemein eingeführten Gütergemeinschaft die Rede ist, darin gibt sich uns nur das eigenthümliche Wesen der mythischen Tradition auf eine bemerkenswerthe Weise zu erkennen. Wie sie überhaupt das Concrete, Lebendige, sinnlich Anschauliche liebt, so ist ihr auch die blosse Gesinnung zu kahl und leer, sie muss durch die That realisirt werden, wenn sie für sie Leben und Bedeutung haben, und ein der Überlieferung werther Gegenstand sein soll. Hieraus möchte sich auch die Differenz erklären, dass, während die Ebioniten durch das τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν Ἀποστόλων arm geworden zu sein behaupteten, die Apostelgeschichte dagegen ebendadurch Mangel und Armuth aus der Mitte der Gemeinde verschwinden lässt. Diess liegt, wenn es auch nur relativ zu nehmen ist, doch immer

auch in den Worten: οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς u. s. w. Sah man nur auf die Gesinnung, mit welcher man auf jedes irdische Gut und Eigenthum verzichtete, so konnte man nur den Begriff der Armuth festhalten, dachte man sich aber die thatsächliche Realisirung zum Besten der Gesellschaft, so musste auch den Bedürfnissen der Gesellschaft wirklich abgeholfen sein.

Fragen wir, was wir als den eigentlich historischen Gehalt des ganzen Abschnitts K. 3—5 anzusehen haben, so kommt das Thatsächliche auf sehr Weniges zurück, und es scheint sich vielmehr aus der ganzen Beschaffenheit der in diesem Abschnitt enthaltenen Erzählungen nur das Resultat zu ergeben, dass diese erste Periode der ersten Christengemeinde an wirklichen Begebenheiten noch sehr leer war. Gerade dasjenige, was noch am meisten den Charakter einer historischen Thatsache an sich trägt, der von Gamaliel gegebene Rath lässt uns vermuthen, dass die Feinde Jesu in der nächsten Zeit nach seinem Tode sich um seine Anhänger nur sehr wenig bekümmerten, und als sie ohne Zweifel in Folge der Wahrnehmung, dass sie, statt sich zu verlieren, vielmehr zunehmen und sich verstärken, wieder mehr Kenntniss von ihnen nahmen, es nicht der Mühe werth achteten, mit ernsteren Maassregeln gegen sie einzuschreiten. Selbst der Gegensatz der beiden Parteien, der sadducäischen und pharisäischen, wie er in Gamaliel und den Mitgliedern des Synedriums in Beziehung auf die Anhänger Jesu sich darstellt, möchte kaum für historisch zu halten sein. Es ist mit Recht bemerkt worden [1]): „Wenn auch mit Kaiphas, dem Hohenpriester, welcher Jesum verurtheilt hatte, und daher auch mit besonderem Eifer seine Apostel zu stürzen trachtete, zu gleichem Zwecke sich die Sadducäer verbündet haben, so findet sich doch keine historische Spur dafür, dass Kaiphas selbst ein Sadducäer gewesen sei, erst gegen die Apostel, um der Auferstehung Jesu willen, treten die Sadducäer mit rechtem Partei - Zelotismus auf.“ Gerade diess aber muss uns die Rolle, die die Sadducäer jetzt erst in dieser

1) Vgl. Meyer zu Apg. 5, 17.

Sache gespielt haben sollen, verdächtig machen, da der Gedanke gar zu nahe liegt, weil die Lehrvorträge der Jünger nichts Wichtigeres zu ihrem Inhalt haben konnten, als das Zeugniss von der Auferstehung Jesu, habe man auch keine erbittertere und entschiedenere Gegner desselben voraussetzen können, als die Sadducäer, die bekannten Läugner der Lehre von der Auferstehung. Die wiederholte absichtliche Bemerkung, Sadducäer haben den Haupt-Impuls zu feindlichen Maassregeln gegen die Jünger gegeben (4, 1. 5, 17), und zwar aus Ärger darüber, dass sie an Jesu die Auferstehung vom Tode als Thatsache verkündigten (διὰ τὸ — καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν 4, 2), hat ganz das Aussehen einer solchen apriorischen Combination. Wenn aber die Sadducäer das grösste Interesse hatten, die Unterdrückung der Jünger Jesu zu betreiben, und demungeachtet diese Plane und Maassregeln ohne Erfolg blieben, wer anders konnte sie von ihrer Ausführung zurückhalten, als die pharisäische Gegenpartei, nur musste es eine sehr gewichtige Auctorität sein, die so Vieles über sie vermochte, und ihre Leidenschaft beschwichtigte, wer anders hätte es also sein können, als der angesehenste pharisäische Gesetzeslehrer jener Zeit, der berühmte Gamaliel? Und doch scheint gerade Gamaliel für die ihm hiemit übertragene Rolle und den ihm beigelegten Rath der Mässigung und des ruhigen Zusehens sich nicht sehr gut zu eignen, wenn wirklich um eben diese Zeit der heftigste Verfolger der Christengemeinde, Saulus, in seiner Schule nach seinen Grundsätzen gebildet wurde. Somit werden wir auch die Person Gamaliels fallen lassen müssen und seinen berühmten Rath nur auf die damals unter den Obern der Juden herrschende Ansicht zurückführen können, dass es das Beste sein möge, die Sache Jesu zunächst ihrem eigenen Schicksal zu überlassen, in der sichern Voraussetzung, dass es sich in kurzer Zeit zeigen werde, wie wenig an ihr sei [1]). Während dieser Periode, in welcher die Jünger Jesu von

1) Dass Gamaliel die ihm vom Verfasser der Apostelgeschichte 5, 35 f. in den Mund gelegten Worte nicht wirklich so gesprochen haben kann, beweist schon der so auffallende chronologische Irrthum in der Berufung

ihren Feinden noch nicht beunruhigt wurden, hatten sie Zeit, im Glauben an den Auferstandenen neue Zuversicht zu seiner Sache zu

auf das Beispiel des Theudas, welcher nach Josephus Antiq. 20, 8 erst ungefähr zehn Jahre später unter dem Procurator Cuspius Fadus als Pseudoprophet und Aufrührer auftrat. Da Cuspius Fadus um das J. 44 der chr. Zeitr. Procurator von Judäa wurde, so kann der Aufstand des Theudas nicht vor dieser Zeit sich ereignet haben. Wie wenig stimmt aber auch die in den Worten Gamaliels V. 38 ausgesprochene Ansicht mit einem solchen Hergang der Sache überein, wie der in dem ganzen Abschnitt Kap. 3—5 erzählte ist? Waren alle diese Wunder wirklich so geschehen, wie hier erzählt wird, und zwar auf eine so urkundliche Weise, dass selbst das Synedrium sie nicht in Abrede ziehen konnte, und gegen ihre Wahrheit nicht das Geringste einzuwenden wusste, war nicht nur der von Geburt an Lahme durch das Wort der Apostel geheilt, waren auch die Apostel selbst ohne alles menschliche Zuthun durch einen Engel vom Himmel aus ihrem Kerker befreit worden, wie konnte Gamaliel als ein unparteiischer, besonnener, sein Urtheil auf die Erfahrung stützender Mann, wie er hier geschildert wird, so problematisch sich ausdrücken, wie er hier thut, und erst von der Zukunft erwarten wollen, ob etwas Göttliches an dieser Sache sei? Eben diess lag ja schon offen und unwidersprechlich vor Augen, wenn es sich mit den hier erzählten Wundern wirklich so verhielt, es waren öffentlich anerkannte, urkundlich bezeugte Thatsachen, die Niemand in Zweifel ziehen konnte. Auf was konnte also Gamaliel vernünftiger Weise das entschiedene Urtheil über diese Sache noch ausgesetzt wissen wollen? Auf neue Wunder, die nicht mehr beweisen konnten, als die schon geschehenen? Oder etwa darauf, ob die Jünger Jesu noch grössern Anhang unter dem Volke finden werden? Aber auch in dieser Hinsicht war ja schon alles geschehen, was in einem solchen Fall erwartet werden konnte: jede Predigt der Apostel hatte die Bekehrung von Tausenden zur Folge, das ganze Volk hieng mit einer Bewunderung und Ehrfurcht an den Verkündigern des neuen Glaubens, dass selbst die Obern es nicht wagen konnten, gewaltsam mit ihnen zu verfahren, aus Furcht, von dem Volke gesteinigt zu werden. Welches grössere Zeugniss der Popularität der neuen Lehre konnte es geben und welcher Gefahr hätte das Synedrium sich ausgesetzt, wenn es dem allgemeinen Zuge des Volkes sich noch länger widersetzt hätte? Will man dagegen annehmen, dass Gamaliel zwar gleichfalls die geschehenen Wunder nicht läugnen konnte, sie aber nicht für göttliche Wunder hielt, so begreift man auch in diesem Falle nicht, wie er so schwankend und unentschieden sich aussprechen und für die Unterlassung jeder einschreitenden Maassregel stimmen konnte. Waren die Wunder zwar geschehen, aber nicht als göttliche Wunder anzusehen, wie konnte man darüber im Zweifel sein, dass hier ein sehr schlimmer Betrug im Spiele sei, dessen Untersuchung und Bestrafung der

fassen, und sich durch neue Anhänger, die sie gewannen, zu verstärken, wozu sich ihnen in Jerusalem die beste Gelegenheit darbot. Es kann überhaupt nicht wohl etwas anderes als ein entscheidenderes Moment für die Sache Jesu in der ersten Zeit angesehen werden, als der Entschluss der Jünger, in Jerusalem zu bleiben. Hier allein wurden sie durch alles, was sie im Glauben an den Auferstandenen vereinigen konnte, unter sich zusammengehalten, hier allein öffnete sich ihnen ein erfolgreicher Wirkungskreis. Nicht ohne Grund führt daher die Apostelgeschichte diesen Entschluss der Jünger auf den ihnen von Jesus kurz vor seinem Scheiden gegebenen ausdrücklichen Befehl zurück, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern hier zu bleiben, bis die Verheissung des heiligen Geistes an ihnen erfüllt sei, durch dessen Kraft sie seine Zeugen in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde sein werden, Apostelgeschichte 1, 4. Ist diese Sendung des Geistes hauptsächlich auch von der Zuversicht und Freimüthigkeit zu verstehen, mit welcher die Jünger Jesu das Evangelium verkündigten und für seine Sache zu wirken suchten [1]), so zeigt uns der thatsächliche Erfolg den innern, in der Natur der Sache gegründeten Zusammenhang, in welchem die beiden Momente mit einander stehen, das Bleiben in Jerusalem und das an dieses Bleiben geknüpfte

---

Behörde eine sehr wichtige Angelegenheit hätte sein müssen? Sobald man also nur voraussetzt, es sei geschehen, was der Erzählung zufolge geschehen sein soll, wie man auch sonst darüber denken mochte, so fehlt dem Rathe Gamaliels die den Verhältnissen entsprechende Klugheit, es war schon zuviel geschehen, als dass man eine solche Sache auf sich beruhen lassen konnte, man musste entweder das Zeugniss der Wahrheit anerkennen, oder gegen ein so offenbares Werk des Betruges thätig einschreiten. Beides aber, wie es hier vor uns liegt, auf der einen Seite das angeblich Geschehene, auf der andern dieser Rath kluger Mässigung, stimmt nicht zusammen; entweder ist also wirklich geschehen, was geschehen sein soll, und Gamaliel hat einen solchen Rath nicht gegeben, oder wenn er ihn gegeben hat, kann es sich mit dem, was geschehen sein soll, nicht auf die hier erzählte Weise verhalten.

1) Man vgl. besonders die Stelle, 4, 31 ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παῤῥησίας, auch 6, 5. 10.

Erfülltwerden mit dem heiligen Geist. Dieselbe Erscheinung, uns überhaupt die erste Entwicklungsgeschichte des Christenth zeigt, dass die grössern Städte, wie namentlich Antiochien, Rom, rinth, Ephesus die ersten Sitze des Christenthums und die knüpfungspunkte für eine in's Grosse gehende Wirksamkeit war begegnet uns auch schon bei der ersten in Jerusalem sich bilden Christengemeinde. Nur müssen wir auch hier den grossen Ma stab der Apostelgeschichte sehr herabsetzen, und wo von der Einem Male erfolgenden Bekehrung von mehreren Tausenden Rede ist, mögen kaum ebensoviele Hunderte angenommen wer dürfen. Wie wenig überhaupt von diesen Zahlen zu halten sehen wir an einem bemerkenswerthen Beispiel. Nach der Apos gesch. 1, 15 waren es unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu Ganzen hundertundzwanzig Jünger. Dagegen weiss der Ap Paulus, dessen Zeugniss schon als das weit frühere auch einen grössern Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat, von fünfhundert I dern, welchen Jesus nach seiner Auferstehung auf einmal erschie sei. Ist nun jene kleine Zahl offenbar unrichtig, so werden a die grossen Zahlen, die die Apostelgeschichte nachher gibt (2, 4, 4), nicht mehr Glauben verdienen, und man muss vielmehr den Gedanken kommen, die kleine Zahl gehe der grossen nur d wegen voran, um von dem schnellen und bedeutenden Wachstl der Gemeinde eine um so anschaulichere Vorstellung zu gel was die eine Angabe ebenso verdächtig machen muss als die and Dazu kommt, dass auch die durch Stephanus veranlasste Verfolg uns nicht gestattet, uns die Gemeinde in Jerusalem als eine so deutende und aus einer so grossen Zahl von Mitgliedern bestehe zu denken, als wir sie uns denken müssten, wenn wir alle ihren st Zuwachs meldenden Stellen der Apostelgeschichte (2, 41. 4 5, 14. 6, 1. 7) zusammennehmen. So muss sich uns aus allem die immer mehr die Überzeugung aufdringen, dass wir, wenn wir eine der Sache angemessene Vorstellung dieser ältesten Peri machen wollen, auf die einzelnen Angaben und die in ihnen entl tenen Thatsachen nicht viel bauen dürfen. Dieses Urtheil gilt a

von den Reden, welche dieser Theil der Apostelgeschichte den Apostel Petrus aus verschiedenen Veranlassungen halten lässt, so wie von dem 4, 24 mitgetheilten christlichen Hymnus. Sie mögen als fragmentarische Bilder aus dem Lebens- und Ideenkreise, in welchem sich diese erste Christengemeinde bewegte, genommen werden, als sprechende Beweise dafür, wie die ersten Jünger Jesu den Glauben an ihn, den Auferstandenen und zum Himmel Erhöhten, gemäss dem jüdischen Standpunkt, auf welchem sie stunden, durch alttestamentliche Stellen, in welchen man eine messianische Beziehung auf Jesus finden zu können glaubte, sich und andern zu vermitteln suchten: so passend sie aber auch in die geschichtliche Erzählung verflochten sein mögen, sie können uns doch den geschichtlichen Zusammenhang selbst nicht wahrscheinlicher machen, und wir müssen nach allem Übrigen das Verhältniss, in welches sie zu den erzählten Begebenheiten gesetzt sind, für ein sehr zufälliges und willkürliches halten. Nur die Frage könnte nach den bisherigen Untersuchungen hier noch entstehen, ob der Verfasser der Apostelgeschichte in dem unhistorischen Inhalt dieses Abschnitts mehr nur seiner eigenen freien Composition, oder einer davon unabhängigen Tradition folgte. Ohne Zweifel aber greifen hier beide Elemente sehr eng in einander ein. Der Tradition dürfen wir nach dem Schauplatz, auf welchem sich die Erzählung bewegt, da es ja der heilige Kreis der ersten Christengemeinde ist, in welchen wir hier versetzt werden, einen nicht geringen Antheil zuschreiben, ein Schriftsteller aber, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, konnte es sich nicht versagen, auch den traditionellen Stoff freier zu behandeln.

So wenig stehen wir hier auf festem historischem Boden, nicht einmal, dass Verfolgungen über die Apostel und die erste Christengemeinde ergiengen, lässt sich einer solchen Darstellung mit Sicherheit entnehmen, um so mehr tritt uns nun aber, was die Apostelgeschichte auf diese so ideell gehaltene Scene folgen lässt, der Märtyrertod des Stephanus und die mit ihm verbundene Christenverfolgung, mit der Bedeutung geschichtlicher Realität entgegen. An demselben Tage, an welchem Stephanus wegen seiner energischen

Wirksamkeit zur Verbreitung der neuen Lehre als der erste Märtyrer fiel, brach eine grosse Verfolgung gegen die Gemeinde in Jerusalem aus. Alle verliessen Jerusalem und zerstreuten sich in Judäa und Samaria, nur die Apostel, wird ausdrücklich gesagt, blieben in Jerusalem zurück, 8, 1. Es muss diess mit Recht auffallen. Man könnte denken, sie seien blos desswegen von den Übrigen ausgenommen, weil es gegen ihre Würde zu sein schien, vor der Gefahr zu fliehen, und die ihnen angewiesene Stelle ihrer Thätigkeit zu verlassen, obgleich der Apostel Petrus in einem ähnlichen Fall ein solches Bedenken nicht hat (12, 17). Indess ist wohl nicht zu bezweifeln, dass sie in Jerusalem zurückblieben, wo wir sie ja auch unmittelbar nachher finden, 8, 11. Blieben sie aber in Jerusalem, so lässt sich kaum annehmen, sie seien die Einzigen gewesen, die Jerusalem nicht verliessen, sondern es ergibt sich vielmehr aus allem zusammen, dass die Verfolgung, wie sie ja auch durch den Hellenisten Stephanus veranlasst war, vorzugsweise nur den hellenistischen Theil der Gemeinde traf, welcher mit Stephanus sich schon in eine sichtbare Opposition zu dem bestehenden Tempelcultus gesetzt hatte. Die Hebräer aber, welche mit den Aposteln (Luc. 24, 53. Apostelgeschichte 3, 1. 11. 4, 1. 5, 25) sich noch näher an denselben anschlossen, wurden ebendesswegen auch nicht ebenso als Feinde desselben verfolgt. Hätten alle jerusalemischen Christen mit alleiniger Ausnahme der Apostel Jerusalem verlassen, so müsste doch, da es gleichwohl auch seitdem stets eine in Jerusalem fortbestehende Gemeinde gab, irgend etwas über die Rückkehr der Flüchtigen nach Jerusalem gesagt sein, während dagegen nur davon die Rede ist, dass sie sich immer weiter verbreitet und neue auswärtige Gemeinden gestiftet haben. Einer dieser Flüchtigen, Philippus, von welchem man, da er, wie Stephanus, unter den sieben ersten Diaconen genannt wird, zunächst erwarten sollte, er werde sich, sobald es die Umstände erlaubten, nach Jerusalem zurückbegeben haben, hielt sich, nachdem er in Samarien das Evangelium verkündigt hatte, seit dieser Zeit in Cäsarea auf (8, 40. 21, 8). Man muss daher annehmen,

dass diese erste Christenverfolgung für die Gemeinde in Jerusalem die wichtige Folge hatte, dass die beiden bisher zwar noch verbundenen, aber, wie es scheint, schon in eine gewisse Differenz zu einander gekommenen Bestandtheile derselben, die Hebräer und Hellenisten, nun auch äusserlich von einander getrennt wurden. Seitdem die jerusalemische Gemeinde aus blossen Hebräern bestund, hielt sie nun um so mehr an ihrem streng judaisirenden Charakter fest, aus welchem sich in der Folge sogar eine Opposition gegen das freiere hellenistische Christenthum entwickelte. Im Interesse ihres Judaismus wollte sie schon damals, wie es scheint, die ausserhalb Jerusalem sich bildenden Christengemeinden in ein näheres Abhängigkeitsverhältniss zu sich setzen, um einer zu freien Entwicklung des hellenistischen Princips vorzubeugen. Ein anderer Zweck ist wohl kaum bei der Absendung der beiden Apostel, Petrus und Johannes, nach Samarien zu denken, da der angebliche, den von Philippus bekehrten und getauften Samaritanern durch Handauflegung den heiligen Geist zu ertheilen, keine klare Vorstellung der Sache gibt, sondern nur auf der Voraussetzung einer äusserlichen, von Wundererscheinungen begleiteten Mittheilung des heiligen Geistes durch die Apostel, als die unmittelbaren Organe des heiligen Geistes beruht. Auf dieselbe Weise, wie damals Petrus und Johannes nach Samarien geschickt wurden, bereiste Petrus nachher die in Judäa, Galiläa und Samarien entstandenen Christengemeinden (9, 31 f.), wie aus 11, 1 f. erhellt, im Namen der jerusalemischen Gemeinde und im Interesse der von ihr geltend gemachten judaistischen Grundsätze, von dem Zwecke aber, den Neubekehrten durch die Hand eines Apostels den heiligen Geist zu ertheilen, ist nun nicht weiter die Rede. Um so mehr könnte man annehmen, dass auch Barnabas, als die Kunde von der Annahme des christlichen Glaubens in Antiochien nach Jerusalem kam, eine ähnliche Visitationsreise dahin gemacht habe. Es möchte diess aber sehr zweifelhaft sein. Neander gesteht selbst (a. a. O. S. 139 f.), die Nachricht von einer in Antiochien sich bildenden, das Ceremonialgesetz nicht beobachtenden Gemeinde von Heidenchristen

scheine in Jerusalem Befremden und Misstrauen erregt zu haben. War aber diess der Fall, so wurde wohl schwerlich Barnabas, der Hellenist, für einen solchen Auftrag ausersehen, da seine freieren, wie die Folge zeigte, dem paulinischen Standpunkt so nahe verwandten Grundsätze schon damals der jerusalemischen Gemeinde nicht unbekannt sein konnten. Es hat allen Anschein, dass er die Reise nach Antiochien nicht im Auftrage der Gemeinde machte, da sich bei Barnabas keine weitere Spur einer Abhängigkeit von der jerusalemischen Gemeinde zeigt, ja es scheint sogar zweifelhaft zu sein, ob er, ehe er in Antiochien auftrat, noch in Jerusalem sich befand, da sein Name 9, 27 in Ereignisse verflochten wird, welche, wie sich zeigen wird, auf die hier erzählte Weise nicht stattgefunden haben können. Vielleicht verliess also auch er schon seit der Verfolgung nach dem Tode des Stephanus Jerusalem, bis er zuletzt in Antiochien neben Paulus den seiner Individualität entsprechenden freieren Wirkungskreis fand. So gieng die damals bewirkte Trennung der beiden zuvor verbundenen Elemente der jerusalemischen Gemeinde immer weiter, ohne Zweifel nahm sie aber nicht erst damals ihren Anfang. Die Verfolgung selbst weist ja schon auf ein vorhandenes ungleiches Verhältniss der Hebräer und Hellenisten zu den Juden in Jerusalem hin, wahrscheinlich aber haben wir den ersten Keim der zwischen jenen beiden Bestandtheilen der jerusalemischen Gemeinde entstandenen Differenz in demjenigen zu suchen, was die Apostelgeschichte Kap. 6, 1 f. über eine unter den Hellenisten wegen der Verkürzung ihrer Wittwen bei der Austheilung der täglichen Gaben laut gewordene Unzufriedenheit mit den Hebräern meldet. Jener γογγυσμὸς der Hellenisten gegen die Hebräer, mit welchem man mit Einem Male aus der Idealität des in sich harmonischen Zustandes der Urgemeinde in die Sphäre der gemeinen Wirklichkeit des Lebens herabkommt, scheint einen tiefern Grund der Verstimmung der beiden Theile gegen einander gehabt zu haben, von welcher aus erst solche Irrungen in ihren Folgen Wichtigkeit erhielten. Soviel ist wohl sowohl aus der Beschwerde selbst, als auch aus dem Mittel, durch welches ihr ab-

geholfen werden sollte, der, wie es scheint, ohne Ausnahme auf Hellenisten gefallenen Wahl der ersten Diaconen, mit Recht zu schliessen, dass die Gemeinde auf überwiegende Weise aus den Hellenisten sich verstärkt hatte. Um so mehr konnte sich die freiere Richtung, die bei den Hellenisten in ihrem Unterschied von den Hebräern vorauszusetzen ist, entwickeln. Verhielt es sich mit jener Wahl wirklich so, wie erzählt wird, so kann uns als ein Zeichen des Geistes, in welchem sie geschah, und jene Verhältnisse überhaupt ihren Grund hatten, besonders diess gelten, dass einer der in Folge jener Spannung gewählten Diaconen der uns näher bekannte Stephanus war.

Zweites Kapitel.

Stephanus, der Vorgänger des Apostels Paulus.

Der Apostelgeschichte zufolge schlossen sich die ersten Jünger Jesu noch so nahe als möglich an die jüdische Religion und den jüdischen Nationalcultus an. Was sie von den übrigen Juden unterschied, war nur die von ihnen gewonnene Überzeugung, dass in Jesu von Nazareth der verheissene Messias erschienen sei. In diesem Glauben an Jesum als den Messias, sahen sie noch nichts, was mit ihrem jüdischen Nationalbewusstsein in Widerspruch kommen konnte. Und doch schloss schon dieser einfache, noch unentwickelte Glaube einen in ihr jüdisches Bewusstsein gekommenen Riss in sich, welcher nothwendig Judenthum und Christenthum immer weiter von einander trennen musste. Dass dieser Gegensatz des Christenthums zum Judenthum zuerst von Stephanus in einer Weise ausgesprochen wurde, in welcher er schon zum klareren Bewusstsein gekommen war, liegt in der Thatsache der Verfolgung, als deren Opfer er fiel, offen vor Augen, nicht ebenso deutlich ist aber aus der Darstellung der Apostelgeschichte zu sehen, in welcher Form er jenem Gegensatz zuerst seinen bestimmten Ausdruck gab. Er soll Streitunterredungen mit Hellenisten verschiedener Landsmannschaften in Jerusalem gehabt haben, an welche er sich ohne Zweifel mit dem besondern Vertrauen gewandt hatte, dass sie als Hellenisten für die Grundsätze

und Ansichten, die er als den wesentlichen Inhalt seines christlichen Glaubens betrachtete, um so empfänglicher sein werden, und nur von einer von falschen Zeugen gegen ihn erhobenen Beschuldigung ist die Rede, nach welcher er gegen den jüdischen Tempelcultus und das mosaische Gesetz auf irreligiöse Weise sich geäussert und die dem Mosaismus durch die Lehre Jesu von Nazareth bevorstehende Katastrophe angekündigt habe. Was an diesen Beschuldigungen Wahres oder Falsches war, sagt die Apostelgeschichte nicht, sie lässt uns nur nach der von Stephanus gehaltenen Vertheidigungsrede den Grund oder Ungrund derselben beurtheilen. Auf diese Rede, welche unstreitig, wenn sie uns als ein Werk des Stephanus selbst gelten darf, eine der wichtigsten Urkunden jener Zeit wäre, werden wir demnach verwiesen, aber es bedarf diess erst einer genauern Untersuchung, und für diesen Zweck muss der Inhalt der Rede selbst entwickelt werden, da selbst noch die neuesten Interpreten, statt in ihren Gedankengang und ihre innere Anlage tiefer einzudringen, in ihr nur eine vieldeutige Planlosigkeit finden wollen.

Den grössten Anstoss nimmt man gewöhnlich vor allem schon daran, dass Stephanus auf die speciellen Anklagepunkte, wegen welcher er sich vertheidigen sollte, so wenig Rücksicht nehme. Allein Stephanus fasst nur die seine Person betreffende Sache aus einem allgemeineren Gesichtspunkte auf, von welchem aus sich am Ende die Anwendung auf ihn und seine Sache von selbst ergab. Der Inhalt der Rede theilt sich in zwei einander parallel laufende Seiten: auf der einen Seite werden die Wohlthaten aufgezählt, welche Gott von der ältesten Zeit an dem Volke erwiesen hat, auf der andern wird mit ihnen das Benehmen des Volkes gegen Gott zusammengestellt. Daher der Hauptgedanke der Rede: So gross und ausserordentlich die Wohlthaten waren, welche Gott von Anfang an dem Volk zu Theil werden liess, so undankbar und den göttlichen Absichten widerstrebend war dagegen auch von Anfang an der Sinn des Volkes, so dass da, wo ein ganz harmonisches Verhältniss stattfinden sollte, vielmehr das grösste Missverhältniss hervortritt: in demselben Verhältniss, in welchem Gott von seiner Seite alles gethan

hat, um das Volk an sich zu ziehen und zu sich zu erheben, wandte sich das Volk von Gott hinweg. Indem der Redner das Verhältniss des Volks zu Gott aus diesem allgemeinen Gesichtspunkt auffasst, erhellt sogleich, wie sich dazu seine eigene Sache verhält, diese Beziehung tritt aber auch in der Rede selbst in einem Hauptpunkte derselben noch besonders hervor. Stephanus war angeklagt, nicht blos gegen das mosaische Gesetz, sondern insbesondere auch gegen den Tempel unehrerbietig gesprochen zu haben. In offenbarer Beziehung zu dieser Anklage ist auch der Tempel ein Hauptmoment in dem Gange, welchen die Rede nimmt. Der Tempel ist das letzte Ziel, worauf die Verheissungen gehen, der concreteste Punkt ihrer Erfüllung [1]). Auch am Tempel musste sich daher vermöge des Gegensatzes, in welchem Gott und Volk hier einander gegenübergestellt sind, der dem Volk von Anfang an eigene Sinn zu erkennen geben.

Da der Redner auf diese Weise die gegen ihn erhobene Anklage, oder die Gesinnung, die das Volk durch diese Anklage gegen ihn und die von ihm vertheidigte Sache Gottes an den Tag legte, auf das allgemeine Verhältniss zurückführt, in das sich das Volk von Anfang an zu Gott gesetzt hatte, so brachte die Natur der Sache den historischen Gang, welchen die Rede nimmt, von selbst mit sich. Der Redner gieng von den ältesten Zeiten aus, um dem Fall, in welchem er sich selbst befand, in der ganzen Reihe der Erscheinungen, welche den Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks ausmachen, da, wo er sich selbst einreihte, die ihm gebührende Stelle anzuweisen. Dieselben Epochen daher, die sich in der Geschichte des jüdischen Volks unterscheiden lassen, bilden die Hauptmomente der Rede.

Der erste Theil der Rede begreift den Zeitraum von Abraham bis auf den Zeitpunkt, in welchem das Volk in Ägypten sich zum Volk gebildet hatte, und Moses zu seiner Befreiung auftrat. In dieser ersten Periode zeigte sich die Güte Gottes gegen das Volk in

1) V. 7. vgl. 46 f. Auch V. 7 ist der τόπος der Tempel, welcher überhaupt ὁ ἅγιος τόπος genannt wird, vgl. 21, 28.

ihrer ganzen Grösse dadurch, dass selbst alle dem von Gott erwählten Abraham gegebenen Verheissungen nicht ihn selbst, sondern nur seine Nachkommen und das Volk, das aus ihnen hervorgehen sollte, zum Gegenstand hatten. Um des Volkes willen musste er seine Heimath und Verwandtschaft verlassen und in das Land wandern, in welchem das Volk einst wohnen, er selbst aber noch keinen Fuss breit Land haben sollte. Dem Volk wurde das Land verheissen, und obgleich Abraham damals noch kein Kind hatte, bezog sich doch schon damals alles auf seine Nachkommen (V. 5). Welches Schicksal das Volk haben werde, wurde schon damals vorausgesagt, und als der Gipfel aller Verheissungen angekündigt, dass es Gott einst an diesem Orte, wo nun der Tempel steht, dienen werde. Dass alles, was dem Abraham verheissen wurde, sich nur auf seine Nachkommen bezog, davon sollte die Beschneidung das Zeichen sein, mit diesem Zeichen sollten alle Nachkommen Abrahams gleich nach ihrer Geburt in den vollen Anspruch auf die dem Abraham gegebenen Verheissungen eintreten. Darum begann auch erst, nachdem voraus schon alles für die Nachkommenschaft geschehen war (οὕτως V. 8), diese selbst in Isaak an's Licht zu treten. Wie wenig nach dem Sinne der göttlichen Verheissungen die Patriarchen selbst an dem Lande der Verheissung Antheil haben sollten, konnte man zuerst in dem nach Ägypten verkauften Joseph und dann an den übrigen Patriarchen sehen, die der drückendste Mangel im Lande der Verheissung nöthigte, ihm ebendahin nachzufolgen. So wenig hatten sie also während ihres Lebens sich des verheissenen Landes zu erfreuen, aber auch nach ihrem Tode zeigte sich noch, wie wenig sie eigentlich die Verheissung angieng. Nachdem sie in Ägypten gestorben waren, wurden zwar ihre Gebeine nach Palästina gebracht und in der Grabstätte Abrahams beigesetzt, aber theils hatte Abraham diesen Begräbnissort erst um eine bestimmte Geldsumme als Eigenthum sich erwerben müssen, theils lag er ja nicht einmal in dem eigentlichen Lande der Verheissung, sondern nur in Sichem, im Lande der den Juden verhassten Samaritaner. Selbst nicht einmal im Tode also sollte ihnen im Lande der Verheissung zu ruhen vergönnt sein.



Der zweite Theil der Rede begreift den Zeitraum von dem Zustand des Volkes in Ägypten und dem Auftritt des Moses bis auf die Zeit Davids und Salomo's (V. 17—46). Der erste Theil der Rede konnte, da das Volk selbst damals noch nicht existirte, nur das zum Gegenstand haben, was Gott dem einst kommenden Volke schon damals zu erweisen beschlossen hatte. Von dem Verhältniss des Volkes zu Gott konnte also hier noch nicht die Rede sein, um so mehr aber musste es im zweiten Theil der Rede zur Sprache kommen. Denn mit dem Anfang der zweiten Periode, auf welche die Rede im zweiten Theil übergeht, hatten sich die Nachkommen der Patriarchen in Ägypten zu einem grossen Volke gebildet, und sobald diess geschehen war, liess es Gott an nichts fehlen, um das längst Verheissene, da es nur dem Volke galt, in Erfüllung zu bringen. Aber wie benahm sich nun das Volk? Das Erste, was es gegen den, für seine grosse Bestimmung wunderbar geretteten und trefflich gebildeten Moses an den Tag legte, als dieser, was er einst im Grossen leisten sollte, in einem einzelnen Falle zeigte, war Unfähigkeit ihn zu verstehen (V. 25) und sogar offener Widerspruch (V. 27). Aus dieser Ursache musste Moses vor seinen eigenen Brüdern aus Ägypten entfliehen. Als nachher dessenungeachtet Gott das beschlossene Werk der Rettung des Volkes aus Ägypten ausführte, und den von seinen Brüdern verstossenen Moses als den Führer und Befreier nach Ägypten sandte, welcher es unter Zeichen und Wundern ausführte, bewies es gegen eben diesen Moses, aus dessen Munde es die Verheissung eines ihm gleichen Propheten erhielt, der in jener feierlichen Versammlung des Volkes am Sinai der Mittler zwischen dem Volke und Gott, oder dem an der Stelle Gottes mit ihm redenden Engel war, und das Gesetz, als das Wort des Lebens, von ihm empfieng, einen Ungehorsam, in welchem es mit abgöttischem Sinn sich wieder nach Ägypten zurückwandte und selbst den Aaron zwang, ihm ein goldenes Kalb als Symbol der alten in Ägypten verehrten Götter zu verfertigen, ja sogar, mit diesem Einen Cultus nicht zufrieden, in jede Art von Idololatrie verfiel. Und doch liess sich Gott auch dadurch nicht abhalten, die Erfüllung des-

gen, was er einmal verheissen hatte, zu vollenden. Noch war das alte Wort der Verheissung: λατρεύσουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ (V. 7) nicht erfüllt. Die σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου (deren abgöttisches Gegenbild die σκηνὴ des Moloch war, V. 43, mit welcher ebendesswegen der Redner den Übergang auf V. 44 macht), die nur als wanderndes Zelt die Israeliten durch die Wüste begleitet hatte, und mit ihnen auch in das Land der Verheissung eingezogen war, war bis auf die Tage Davids in derselben Gestalt geblieben. Das Wort der Verheissung auch in dieser Hinsicht zu realisiren, war der dritten Periode vorbehalten.

Diese dritte Periode, auf welche sich der dritte Theil der Rede bezieht, begreift die Zeit von David und Salomo an. An die Stelle des beweglichen, von Ort zu Ort wandernden Zeltes setzten David und Salomo den Tempel in Jerusalem als festen bleibenden Sitz, an welchen die Verehrung Gottes gebunden sein sollte. Aber nur um so mehr offenbarte sich der ungöttliche fleischliche Sinn des Volkes darin, dass sich ihm mit dem in einen stehenden Tempel verwandelten Ort der Gottesverehrung die Religion überhaupt, im levitischen, an den Tempel geknüpften Cultus, in einen nur in der Beobachtung äusserer Gebräuche und Satzungen bestehenden Formalismus verwandelte. Denn wofür anders kämpften die nun seit dieser Zeit auftretenden Propheten mit grösserem Ernste, als für eine geistige Gottesverehrung? Was anders war die Ursache der Leiden und Verfolgungen, die sie erfuhren, des Märtyrertodes, dessen so viele von ihnen als Vorläufer des einst kommenden Messias starben, als dieser stete Kampf gegen den blos äusserlichen, die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit völlig aufhebenden Gottesdienst des Volkes? So ist unstreitig dieser letzte Theil der Rede, in welcher der Redner das seinem Geiste vorschwebende Bild nur in wenigen sprechenden Zügen zeichnet, aufzufassen, und es erhellt schon hieraus, wie dieser Schluss theils mit der Anlage der Rede im Ganzen, theils mit dem apologetischen Zwecke des Redners zusammenhängt. Doch scheint mir auch dieser Punkt noch einer genauern Erörterung zu bedürfen.

Wenn man auch den Schluss der Rede auf die angegebene Weise auffasst, so kann noch die Frage entstehen, ob nach dem Sinne des Redners nur die aus dem stehenden Tempelcultus sich entwickelnde ausschliessliche Richtung des Volkes auf das Äusserliche und Ceremonielle als ein neuer Beweis der Verkehrtheit des Volkes angesehen werden soll, oder ob er nicht die Erbauung eines stehenden Tempels für sich schon aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wissen will? Diese Frage ist dadurch keineswegs von selbst beantwortet, dass von David, welcher es sich von Gott erbat, eine Wohnung dem Gotte Jakobs erbauen zu dürfen, zugleich gesagt wird, er habe Gnade vor Gott gefunden, da mit diesen Worten nur gesagt werden soll, im Vertrauen auf die ihm zu Theil gewordene Gnade Gottes habe David Gott diese Bitte vorgetragen, dass aber diese Bitte selbst ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gewesen sei, ist hiemit noch nicht gesagt. Auch ist wohl nicht zu übersehen, dass von David nur gesagt wird, sein Wunsch sei gewesen εὑρεῖν σκήνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ, die Erbauung eines eigentlichen οἶκος aber wird dem durch kein Prädikat ausgezeichneten Salomo zugeschrieben. Wenn nun der Redner unmittelbar nach den Worten: Σολομὼν δὲ ᾠκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον in scharfem Gegensatz fortfährt: Aber der Höchste wohnt nicht in Werken menschlicher Hände, nach dem Ausspruch der Propheten ist der Himmel sein Thron, die Erde seiner Füsse Schemel, wie kann man ihm ein Haus erbauen, oder wo gibt es einen Ort, wo er bleibend wohnen kann, hat nicht seine Hand alles diess gemacht? soll hiemit nicht schon über die Erbauung des Tempels selbst, sofern durch sie die freie, das ganze Universum als den natürlichen Tempel Gottes betrachtende Gottesverehrung auf einen bestimmten engbegrenzten Ort eingeschränkt wird, ein missbilligendes Urtheil ausgesprochen werden? Mag der äusserliche sinnliche Ceremoniendienst der Juden immerhin keine nothwendige Folge des erbauten Tempels gewesen sein, der Redner konnte ihn gleichwohl aus diesem Gesichtspunkt betrachten, und dass er ihn wirklich so betrachtete, erhellt nicht blos aus dem Gegensatz, welchen er V. 46 und 47 f. macht, sondern auch aus demjenigen, was er V. 44 über

die Stiftshütte bemerkt. Denn in welcher Absicht kann hier über die Stiftshütte gesagt werden, sie sei bei den Vätern in der Wüste gewesen in der Gestalt, in welcher der, der mit Moses sprach (Gott, oder der die Stelle Gottes vertretende Engel V. 30), sie ihm zu machen befahl, nach dem Bilde, das er gesehen hatte, wenn hiemit nicht auf den grossen Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit und ebendamit auch auf den Unterschied einer geistigen und sinnlichen Gottesverehrung aufmerksam gemacht werden soll? Nach der hierin angedeuteten Ansicht des Redners entsprach demnach die leichte, bewegliche, von Ort zu Ort wandernde, an keine bestimmte Stelle gebundene und darum auch den mit ihr verbundenen Cultus in steter Beweglichkeit erhaltende Stiftshütte dem Zwecke einer geistigen Gottesverehrung weit besser, als der massive, stehende, auch den Cultus in starre, stehende Formen verwandelnde Tempel, in welchem die reale, äussere, sinnliche Erscheinung so sehr das Überwiegende wurde, dass sie von der unsichtbaren Idee, dem himmlischen Urbild, das Moses gesehen hatte, nicht mehr beherrscht und durchdrungen werden konnte. Auch David blieb daher dieser, in der σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου sich darstellenden Idee noch näher und getreuer, sofern in Beziehung auf ihn nur von einem σκήνωμα die Rede ist, das er an die Stelle der σκηνὴ setzen wollte, und erst Salomo, dessen Regierung auch hierin einen so entscheidenden Wendepunkt bezeichnete, war es, welcher Gott ein eigentliches Wohnhaus erbaute. Ist diess, wie nicht zu zweifeln ist, der wahre und eigentliche Sinn, welchen der Redner in diesem letzten Theil seiner Rede ausdrücken wollte, so dürfen wir auch die obigen Worte der Verheissung: λατρεύσουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ nicht unmittelbar und ausschliesslich vom Tempel verstehen, sondern der Sinn, welchen der Redner in Beziehung auf diese Worte durch den Schluss seiner Rede ausdrücken wollte, kann nur dieser sein: wenn man unter diesem Orte nur den Tempel verstehen wolle, so sei diess dieselbe äusserliche und sinnliche Geistesrichtung, die dem Tempelcultus selbst zu Grunde liege, ebendarin bestehe die Verkehrtheit der herrschenden Gottesverehrung, dass man glaube, Gott könne an keinem andern Orte

verehrt werden, als nur in dem durch Menschenhände ihm erbauten Tempel. Hieraus ergibt sich nun auch, wie diese Rede, so wenig sie auch ihrer Anlage nach die äussere Form einer Vertheidigungsrede hat, doch dem apologetischen Zwecke des Redners genau entspricht. Was der Redner, wie er angeklagt war, gegen den heiligen Ort gesagt haben sollte, war zwar allerdings gegen den äusserlichen Ceremoniendienst gerichtet, in welchen damals das wahre Wesen der Religion verkehrt worden war, aber es gieng diess nur aus demselben Interesse für die wahre geistige Gottesverehrung hervor, das die Propheten beseelt hatte. Hiemit sprach der Redner aus, was er zur Vertheidigung seiner Sache zu sagen hatte, es war diess jedoch, wie er sich selbst unmöglich verbergen konnte, nur eine solche Vertheidigung, bei welcher er voraus darauf Verzicht leisten musste, seine Richter für die Anerkennung der Gerechtigkeit seiner Sache zu stimmen. Auf die Erfolglosigkeit einer Vertheidigung ist diese Rede von Anfang an angelegt. Indem der Redner es sich zur Aufgabe macht, der Güte und Gnade Gottes gegen das Volk das Benehmen des Volkes gegenüberzustellen, stellte er auf dieselbe Weise, wie er die Grösse der göttlichen Güte und Gnade dadurch in ihr schönstes Licht setzt, dass er von den Verheissungen ausgieng, welche noch vor dem wirklichen Vorhandensein des Volkes Niemand anders als nur dem Volke galten, die Verkehrtheit des Volkes in ihrer ganzen Tiefe dadurch dar, dass er zeigte, wie jener Undank und Ungehorsam, jener der wahren geistigen Gottesverehrung widerstrebende Hang zum Sinnlichen, welchen das Volk immer bewies, seine wahrste und eigenste Sinnesart ebendesswegen sein muss, weil es von Anfang an, seit dem ersten Moment, in welchem es ein Volk zu sein anfieng, keinen andern Sinn als diesen an den Tag legte. Was aber so tief in dem innersten Wesen eines Individuums oder Volkes gegründet ist, als eine gleichsam angeborne und natürliche Eigenschaft angesehen werden muss, muss auch zu jeder Zeit auf dieselbe Weise sich äussern, und ist ein unbezwinglicher Hang, gegen welchen anzukämpfen immer gleich vergebliche Mühe ist. Diese dem Redner von Anfang an vorschwebende Idee ist die Ursache, warum in seiner

Schilderung der frühern Zeit immer zugleich die Parallele mit der spätern hindurchblickt, und schon an Moses ein Vorbild dessen sich darstellt, was sich später an Christus ereignete. Auch Moses trat als Erlöser (λυτρωτὴς V. 35) auf, auch von ihm empfieng das Volk Worte des Lebens (λόγια ζῶντα V. 38), aus seinem Munde vernahm es die Verheissung: προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὡς ἐμέ V. 37, wie kann man sich wundern, dass dieser dem Moses gleiche Prophet von dem für das Höhere verschlossenen und dem Göttlichen widerstrebenden Sinne des Volkes, nur in noch reicherem Maasse dasselbe, was schon Moses erfuhr, zu erfahren hatte, wie kann man sich wundern, dass, wenn schon die Propheten, als die Verkündiger des Kommenden, verfolgt und getödtet wurden, der erschienene Gerechte selbst seine Verräther und Mörder fand, wie sich wundern, wenn dasselbe Schicksal auch jetzt noch alle trifft, die in gleichem Geiste zu wirken suchen? Auch der Redner kann sich daher von solchen Anklägern und Richtern keinen bessern Erfolg seiner Vertheidigungsrede versprechen. Das Volk hätte seine innerste Natur verläugnen müssen, wenn es nicht auch ihn seiner Unempfänglichkeit für eine geistige Gottesverehrung und seinem daraus hervorgehenden Hasse zum Opfer gebracht hätte. Darum bricht nun auch das bisher noch zurückgehaltene und durch die indirecte Darstellung der Hauptideen der Rede an den Thatsachen der Geschichte gedämpfte Gefühl des Redners am Schlusse der Rede ohne weitere Mässigung und Schonung in die Worte aus: σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ καὶ τοῖς ὠσὶν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς. Τίνα τῶν προφητῶν u. s. w. Οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε. Diess war es also, was der Redner schon von Anfang an auf dem Herzen hatte und nun vollends frei und offen aussprechen zu müssen glaubte. Die gegen ihn erhobene Anklage der Irreligiösität in Beziehung auf den τόπος ἅγιος und νόμος, und das hierin über den christlichen Glauben ausgesprochene Verdammungsurtheil fiel auf seine Ankläger und Richter zurück, aber eben damit war sein Schicksal von selbst entschieden. Von

selbst beantwortet sich hiemit auch die Frage, die die Interpreten am Schlusse der Rede aufzuwerfen und meistens zu bejahen pflegen, ob Stephanus von seinen Zuhörern unterbrochen worden sei oder nicht, die Rede also vollendet sei oder nicht? Unterbrochen wurde er allerdings, sofern so heftige Worte seine Zuhörer bis auf einen Grad erbittern mussten, bei welchem nun gar nicht mehr daran zu denken war, dass sie ihm für eine Fortsetzung seiner Rede weiteres Gehör geschenkt hätten, nicht unterbrochen aber wurde er, sofern er in der That schon alles gesagt hatte, was er zu sagen hatte. Was hätte er denn nach dem ganzen Plan und Entwicklungsgang seiner Rede noch weiter sagen sollen? Er hatte ja das unreine Motiv, das der gegen ihn erhobenen Anklage zu Grunde lag, in seiner innersten Wurzel enthüllt, nichts zurückgehalten, was mittelbar und unmittelbar zur Charakteristik seiner Feinde gesagt werden konnte, die Rede auf den Punkt fortgeführt, auf welchem der Hauptvorwurf, welcher ihm in Beziehung auf den τόπος ἅγιος gemacht worden war, schon seine genügende Beleuchtung gefunden hatte, was konnte ihm also zu einer weiteren Ausführung noch übrig bleiben? Dass er über die Zeit der Propheten nichts weiter sagen wollte, beweist der summarische Überblick, in welchem er schon V. 49 und dann noch V. 52 diese ganze Periode nur in eine grossartige Gesammtanschauung zusammengefasst hat, über diese Periode war er also hiemit schon hinweggegangen, auf sie konnte er also nicht wohl wieder zurückkommen. Oder hätte er etwa, wie sich eher denken liesse, sich auch noch über den Vorwurf, welcher ihm in Beziehung auf das mosaische Gesetz gemacht worden war, ausführlicher aussprechen sollen? Auch diess lässt sich kaum annehmen. Die hohe Achtung, mit welcher er von Moses sprach, rechtfertigte ihn auch gegen diesen Punkt der Anklage, ebenso bewies, was er über die sinaitische Gesetzgebung und über das Gesetz als das Wort des Lebens gesagt hatte (V. 39), seine Anerkennung des göttlichen Ursprungs und des geistigen Inhalts des mosaischen Gesetzes, und wie er dem Vorwurf in Hinsicht des τόπος ἅγιος eine Wendung gab, durch welche er von selbst auf seine Gegner zurück-

fiel, so war dasselbe auch mit dem andern Vorwurf, der den νόμος betraf, in den Schlussworten geschehen: ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε. Sollte er nun vielleicht dieses οὐ φυλάττειν noch weiter ausführen? Aber auch dieses οὐ φυλάττειν τὸν νόμον ergab sich ja hinlänglich aus demjenigen, was der Redner schon in dem Vorangehenden über den Ungehorsam des Volkes gegen Moses und seinen steten Hang zur Abgötterei gesagt hatte. Von welcher Seite man also auch die Sache betrachten mag, der Zweck des Redners war erreicht und die Ausführung der Hauptidee der Rede vollendet, und wie hätte überhaupt die Rede auf dem Punkt, bis zu welchem sie fortgeführt ist, nicht ihr natürliches Ziel haben sollen, wenn man bedenkt, wie matt und überflüssig nach einer so emphatischen und energischen Apostrophe an seine Gegner alles andere, was er etwa noch hätte zu seiner Rechtfertigung sagen können, nothwendig hätte erscheinen müssen.

Je ausgezeichneter die Rede, wie nach der gegebenen Entwicklung wohl nicht zu leugnen sein wird, nach Inhalt und Form ist, desto mehr scheint sie nur das Werk eines Mannes von dem Geiste des Stephanus, dessen Überlegenheit an Einsicht und Geist der Geschichtschreiber auch schon 6, 10 ausdrücklich rühmt, sein zu können, und wenn man dagegen einwenden wollte, eine so durchdachte, in Anlage und Ausführung so gemessen gehaltene Rede lasse sich nicht, wie in diesem Falle doch angenommen werden muss (6, 12), als unvorbereiteter Vortrag denken, so kann doch auch darauf bei einem Redner, welcher solche Ideen schon längst in seinem Geiste trug und durch vielfache Beschäftigung mit ihnen sie auch schon in diesen Zusammenhang gebracht hatte, kein grosses Gewicht gelegt werden, um so weniger, da der historische Gang, welchen die Rede nimmt, auch dem unvorbereiteten Vortrag sehr zu Statten kommen musste. Bedenken wir ferner, wie genau die Rede der gegen Stephanus erhobenen Anklage entspricht, so scheint auch diess nur für die Authentie der Rede zu sprechen. Wie treffend und schlagend ist alles, was auf jene Anklage erwiedert wird, wie tief geht der Redner in die Sache, um die es sich handelt, ein, um die in der Anklage sich aus-

sprechende Gesinnung seiner Gegner in ihrer innersten Wurzel anzugreifen?

Auf der andern Seite aber spricht so Vieles für die entgegengesetzte Ansicht, dass sich unmöglich annehmen lässt, wir haben hier eine Rede des Stephanus selbst in ihrer ursprünglichen Gestalt. Dass die Rede, so sehr sie ihrer wahren Aufgabe entspricht, die Anklage der Gegner auf eine für sie höchst beschämende Weise zu widerlegen und auf den inneren Grund ihrer Nichtigkeit zurückzuführen, doch ebendesswegen so beschaffen ist, dass sie den Redner für den Zweck seiner persönlichen Vertheidigung nichts hoffen lassen konnte, sondern vielmehr nur eine seine Verurtheilung um so gewisser bewirkende Erbitterung zur Folge haben musste, mag für kein sehr gewichtiges Moment gehalten werden, da Stephanus nicht in die Klasse derer gesetzt werden darf, welchen persönliche Rücksichten mehr gelten, als die allgemeine Sache der Wahrheit. Grösseres Bedenken möchte dagegen schon die Unwahrscheinlichkeit erregen, dass die Gegner, so gereizt und erbittert sie waren, doch gleichwohl so viel Nachsicht und Geduld gehabt haben sollen, eine förmliche Vertheidigungsrede von so langer Dauer anzuhören, und sich dem Ausbruch ihrer Leidenschaft erst dann wieder zu überlassen, nachdem der Redner den Zweck, welchen er bei seiner Rede hatte, bereits vollständig erreicht hatte. Scheint nicht eine solche erst in dem Moment erfolgende Unterbrechung, in welchem der Redner die Idee seiner Rede schon ausgeführt hat, die Zuhörer aber nun erst die für sie ärgerliche Wahrnehmung machen, dass sie ihm in getäuschter Erwartung und gegen ihre eigentliche Absicht so lange Gehör geschenkt haben (wie diess auch bei der Rede des Apostels Paulus in Athen der Fall ist), mehr nur das Interesse des Schriftstellers zu verrathen, hier gerade für eine Rede von solchem Inhalt einen, seiner Meinung nach, passenden Ort zu finden? Um so mehr kommt es daher hier darauf an, die Verhältnisse, unter welchen die Rede gehalten worden sein soll, in Erwägung zu ziehen. Die Sache des Stephanus soll vor dem Synedrium verhandelt worden sein: auch die unmittelbar auf die Rede gefolgte Steinigung muss daher als ein

nach dem Beschlusse des Synedriums oder wenigstens mit Genehmigung desselben vollzogenes Todesurtheil angesehen werden. Nun durfte aber, wie bekannt ist, das Synedrium, ohne Zuziehung des römischen Statthalters, ein Urtheil über Leben und Tod nicht vollziehen. Von einer Mitwirkung des römischen Statthalters zu der Vollziehung dieses Todesurtheils wird aber hier nichts gesagt, und es lässt sich eine solche nicht einmal voraussetzen, da die Vollziehung der Todesstrafe auf die Verhandlung vor dem Synedrium so unmittelbar folgte, dass nichts dazwischen hineingedacht werden kann. Man glaubt gewöhnlich, aus Rücksicht auf diese Abweichung von der gesetzlich bestehenden Form, die Steinigung des Stephanus nicht vor das Jahr 36 setzen zu dürfen, da in diesem Jahre erst Pilatus, unter welchem, wie man glaubt, das Synedrium am wenigsten ein so eigenmächtiges Verfahren sich hätte erlauben dürfen, von seiner Procuratur in Judäa abgerufen wurde. Die Verurtheilung des Stephanus würde daher, meint man, am besten für die Zwischenzeit passen, in welcher der Nachfolger des Pilatus, der neue Procurator Marcellus, noch nicht angekommen war, L. Vitellius aber, der Proconsul von Syrien, der im J. 37 selbst nach Jerusalem kam, die Häupter der jüdischen Nation vielfach begünstigte [1]). Andere, wie Neander, Olshausen, Meyer, glauben die in dem Verhältnisse des Synedriums zum römischen Statthalter liegende Schwierigkeit durch die Bemerkung hinlänglich zu beseitigen, das Verfahren gegen Stephanus sei ein sehr tumultuarisches gewesen. Vielleicht fällte das Synedrium, sagt Olshausen, um jede Collision mit den römischen Behörden zu vermeiden, keinen förmlichen Urtheilsspruch, connivirte aber die Hinrichtung, welche einige Fanatiker vollzogen. Allein auch in diesem Falle wäre doch die ganze Schuld der Verantwortung nur auf das Synedrium gefallen. Und welche Vorstellung müsste man sich von diesem höchsten geistlichen Tribunal machen, das doch schon aus Furcht vor den Römern jede Rücksicht auf die Form nicht so sehr aus den Augen setzen konnte, wenn man annehmen

---

1) Jos. Antiq. 18, 6. 7.

wollte, unter den Augen des Synedriums selbst, ja durch die eigene Mitwirkung der Mitglieder desselben (vgl. 6, 15. 7, 54. 57), noch ehe es ihm auch nur möglich gewesen wäre, sich als richterliche Behörde auszusprechen (denn dass diess nicht geschehen sein kann, muss allerdings angenommen werden), sei es zu einem solchen Ausbruch der Leidenschaft gekommen? Oder welcher natürliche Zusammenhang ist auch nur darin, dass Stephanus in einem tumultuarischen Zusammenlauf von der Strasse hinweg vor das Synedrium, und dann wieder ebenso tumultuarisch vom Synedrium hinweg vor die Stadt hinaus zur Steinigung geschleppt wurde, gleichwohl aber bei seinen erhitzten Gegnern so viel Ruhe und Mässigung fand, dass sie geneigt waren, zwischen diese Ausbrüche ihrer Leidenschaft hinein eine Rede von solchem Inhalt und solcher Länge anzuhören? Dass Stephanus in einem tumultuarischen Auftritt ergriffen und gesteinigt wurde, ist unstreitig das Thatsächlichste, woran wir uns zu halten haben. Wird aber nicht, je tumultuarischer das ganze Verfahren gegen Stephanus gewesen sein muss, an sich schon und noch mehr, wenn wir die zuvor erwähnten Schwierigkeiten bedenken, um so unwahrscheinlicher, dass überhaupt in dieser Sache eine Verhandlung vor dem Synedrium stattgefunden habe? Denken wir uns die ganze Scene von dem Synedrium hinweg, wie natürlich und einfach stellt sich uns der ganze Hergang der Sache in dem Factum dar: Stephanus fiel als Opfer eines aus Veranlassung seiner lebhaften öffentlichen Streitunterredungen plötzlich entstandenen Volksauflaufs. Mag daher die Rede, die er gehalten haben soll, noch so gut für seine Individualität passen, und die in ihr ausgesprochene religiöse Ansicht ihm wirklich mit allem Recht zugeschrieben werden und wohl auf Überlieferungen beruhen, die der Verfasser der Apostelgeschichte für seine Darstellung benützte, was hindert uns anzunehmen, dass sie gleichwohl nur als das Werk des Geschichtschreibers anzusehen ist? Dass er durch solche, den handelnden Personen seiner Geschichte in den Mund gelegte Reden seine Freiheit als Historiker nicht zu überschreiten glaubte, beweisen andere ähnliche Reden der Apostelgeschichte, betrachtete er also diess als einen Theil seiner historischen Aufgabe,

warum hätte es ihm hier nicht am Orte zu sein scheinen sollen, einen Mann, welcher in der Geschichte dieser Zeiten so bedeutend hervortritt und durch die religiösen Grundsätze, die er vertheidigte, ebenso sehr als durch das Schicksal, das er fand, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen musste, selbst redend auftreten zu lassen? Wie hätte aber diess anders geschehen sollen, als durch eine vor der Behörde, vor welche diese Sache eigentlich gehört, gehaltene öffentliche Rede? Was eine solche Verhandlung vor dem Synedrium unter den vorliegenden Umständen gegen sich haben mag, kommt gewiss bei einem Schriftsteller, welcher Begebenheiten und Verhältnisse aus der Ferne betrachtet, weit weniger in Betracht, als wenn wir in allem diesem einen rein historischen Hergang der Sache voraussetzen müssen. Schon aus diesem Grunde kann es uns nicht befremden, dass der Schriftsteller die Sache vor dem Synedrium vor sich gehen lässt. Es muss aber diess, wie mir scheint, noch aus einem andern Gesichtspunkt aufgefasst werden. Es ist klar, wie sich in dem sterbenden Stephanus das Bild des sterbenden Erlösers abspiegelt. Wie Jesus mit der Bitte starb, dass seinen Feinden ihre Sünde vergeben werde, so ist auch das letzte Wort des sterbenden Stephanus: κύριε μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην, und wie Jesus dem Vater, so übergibt er dem Herrn Jesus seinen Geist [1]). Aus dieser dem Geschichtschreiber vorschwebenden Paralelle des ersten Märtyrers mit dem sterbenden Erlöser ist es zu erklären, dass diese Scene vor dem Synedrium in Beziehung auf den Stephanus zu einer Verklärungsscene geworden ist. Wie der Erlöser durch einen ähnlichen Tod zur Herrlichkeit des Vaters sich erhoben hat, so musste das ihn auf dem Throne der Gottheit umstrahlende himmlische Licht auch auf seinen ersten ihm nachfolgenden Märtyrer herableuchten: darum sah

1) Es ist bemerkenswerth, dass diese beiden von Stephanus adoptirten Aussprüche Jesu sich nur im Evangelium des Lucas 23, 34. 46 finden. Die drei andern Evangelisten haben sie bekanntlich nicht. Es ist natürlich, dass der Verfasser der Apostelgeschichte an das Evangelium des Lucas sich anschliesst, ist es aber ebenso natürlich, dass Stephanus gerade nur an solche Aussprüche Jesu sich hielt, die in der Folge ihre Stelle im Evangelium des Lucas fanden?

er nicht nur in diesem feierlichen, ihn durch die Nachfolge Jesu verklärenden Moment den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes zu seiner Aufnahme bereit stehen [1], sondern auch schon vor dem Beginn der Verhandlung vor dem Synedrium mussten selbst seine Richter sein Angesicht leuchten sehen, wie das Angesicht eines Engels. Was liegt nun aber näher als der Gedanke, dass die so sichtbar hervorgehobene Paralelle mit Jesus auch auf die Darstellung dessen, was der Steinigung vorangieng, Einfluss gehabt habe, und wie erklärbar wird diess aus dem hier noch besonders hinzugekommenen Anlass, dass die Anklage gegen Stephanus nur eine Wiederholung der schon gegen Jesus erhobenen Anklage war, dass er gesagt haben sollte: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ (Matth. 26, 61. Marc. 15, 51 mit dem Beisatz: τοῦτον τὸν

---

1) Nur einem Interpreten der neueren Zeit mag hier die Frage beigehen, wie denn Stephanus in dem Zimmer, in welchem doch ohne Zweifel die Sitzung des Synedriums gehalten wurde, den Himmel habe offen sehen können? Darauf gibt Meyer die Antwort: der Himmel sei seinem Blicke durch das Fenster des Sessionszimmers gegenwärtig gewesen. Neander und Olshausen nehmen ohne Zweifel in Erwägung derselben Schwierigkeit eine Ekstase an (die übrigens auch Meyer voraussetzt), einen prophetischen, in der Form einer symbolischen Vision sich dem Stephanus darstellenden Geistesblick, so dass es ihm beim Aufschauen zum Himmel nur so schien, als öffne sich ihm der Himmel vor seinen Augen. Wie kleinlich und willkürlich wird doch die Interpretation, wenn sie über Dinge Rechenschaft geben soll, die zwar an sich höchst unbedeutend sein mögen, sobald man sich aber die Vorstellung eines rein historischen Hergangs der Sache machen soll, mit allem Recht urgirt werden müssen. Lässt man auch den Fensterblick Meyer's gerne schwinden, so ist doch auch die Ekstase blosse Hypothese, und man kann eben so gut annehmen, in demjenigen, was der Schriftsteller den Stephanus sehen und aussprechen lässt, habe sich nur die Ansicht des Schriftstellers von diesem Moment zu einer Anschauung objectivirt. Man nehme das ganz analoge Beispiel 6, 15: ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου. Es wird gesagt, Stephanus sei so verklärt gewesen, dass man hätte glauben können, in ihm einen Engel zu sehen. Diese Ansicht von Stephanus konnten doch gewiss nur seine Freunde und Verehrer haben, es ist somit klar, dass hier nur die subjective christliche Ansicht zu einer objectiven Erscheinung, die unwillkürlich auch die Augen der Feinde auf sich zieht, gemacht ist.

warum hätte es ihm hier nicht am Orte zu sein scheinen
Mann, welcher in der Geschichte dieser Zeiten so bed
tritt und durch die religiösen Grundsätze, die er vert
sehr als durch das Schicksal, das er fand, die A
sich ziehen musste, selbst redend auftreten zu
aber diess anders geschehen sollen, als durch ei
vor welche diese Sache eigentlich gehört, gehal
Was eine solche Verhandlung vor dem Syn
liegenden Umständen gegen sich haben mag.
Schriftsteller, welcher Begebenheiten und V
betrachtet, weit weniger in Betracht, al
einen rein historischen Hergang der
Schon aus diesem Grunde kann es
Schriftsteller die Sache vor dem Syn
muss aber diess, wie mir scheint,
punkt aufgefasst werden. Es ist
Stephanus das Bild des sterbend
mit der Bitte starb, dass seinen
so ist auch das letzte Wort des
αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.
er dem Herrn Jesus seinen
schreiber vorschwebenden
sterbenden Erlöser ist
Synedrium in Beziehun
scene geworden ist.
zur Herrlichkeit des
dem Throne der Go
seinen ersten ihm

1) Es ist bem
Aussprüche Jesu
drei andern Eva
dass der Verfas
sich anschliesst
solche Ausspr
lium des Luca

'igion negirt
·phanus
uf welchen
.ischen Eifer,
. so ernstlicher
.ef. Dieser in Ste-
und Bedeutung sich
..e um so überraschen-
selbst die Apostel noch
Standpunkt stehen sehen.
ie Rede, es ist nur Stephanus,
egen die Gegner allein besteht,
mit allen seinen äusseren Formen
sich Zerfallenes betrachtet, bleiben
alten Anhänglichkeit an den Tempel
.eses Verhältniss des Stephanus zu seiner
.t ihn um so höher, aber man erwäge nun
.hichtlichen Zusammenhang, in welchen er ge-
.ng eigener hellenistischer Gemeinden in Judäa
.den Ländern (8, 1. 4 f. 9, 31. 15, 3.) knüpft sich
ung, deren Ursache und Opfer er war, aber es ge-
n schon von den an so vielen, auch entfernteren, Orten
des beengenden Zusammenhangs mit der jerusalemischen
.meinde immer mehr entbundenen Hellenisten der weitere
·· Schritt, dass sie das Evangelium nicht mehr ausschliesslich
··uden, sondern auch Heiden verkündigten. Auch hierzu kann
r erste Impuls nur aus demselben hellenistischen Ideenkreise ge-
kommen sein, in welchem Stephanus gewirkt hatte: sobald man ein-
mal, wie diess schon Stephanus klar geworden war, sich nicht mehr
an die alten beengenden Formen des Judenthums gebunden sah,
konnte auch die Juden und Heiden trennende Schranke nicht mehr
als eine absolut nothwendige betrachtet werden. So nahe berühren
sich also hier schon Stephanus und Paulus, die wir hier gerade bei
dem Märtyrertode des ersteren noch im schroffsten Gegensatze zu

5 *

χειροποίητον). Dass die Polemik des Stephanus ge[illegible]
den Tempelcultus die Ursache des Ausbruchs der [illegible]
als deren Opfer er fiel, lässt sich nicht in Zweifel
aber gegen Jesus mit derselben Anklage falsche
waren (Matth. 26, 60), so durften die falsch[illegible]
nicht fehlen (so wenig sich auch denken lässt
ein falsches hätte sein sollen), und da die V[illegible]
Synedrium geschehen war, so musste es a[illegible]
es musste auch jetzt wie damals Volk
Älteste, das ganze Synedrium in Bew[illegible] den
vgl. Ap.-Gesch. 6, 12. 7, 1 und Matt[illegible] von ihm

Bei allem diesem kann es gle[illegible] für einen
liegen, dass die Polemik des Stephan[illegible] schen Parti-
cultus die Ursache des Ausbruch[illegible] und Heiden
deren Opfer er wurde. Mag [illegible] er jetzt, in
schichte die gegen Stephanus [illegible] re Vermitt-
Aussage falscher Zeugen beze[illegible] bisher mit
Anklage Jesu nicht für ei[illegible] derer Zu-
Das Falsche in dem Zeug[illegible] lich an-
nur auf die Form bezieh[illegible] haltenen
schuldigung vorbrachten [illegible] dürften.
des Tempels, dessen [illegible] lässt sich
dieselbe wirklich erf[illegible] nommene
alles dasjenige war. [illegible] lag, auf
und nur aus ei[illegible] in jedem
können schien. [illegible] sich zu
Jesus selbst v[illegible] nichts
jüdischen Geg[illegible] Messias von
ihrer Religio[illegible] be-
änderung h[illegible] die
den äusser[illegible] des
Tempelcul[illegible] habe.
das Jude[illegible] den
hoben s[illegible]

auf die Bestimmung des messianischen Heils für die Heiden schliessen (13, 27), so musste das tiefere Nachdenken über ein solches Resultat der jüdischen Religionsgeschichte, das mit den hohen Begriffen des Juden von der seinem Volke von Gott gewordenen Auszeichnung in so grossem Contraste stund, die Ursache hievon nicht blos in dem Charakter des Volks, sondern auch in der eigenthümlichen Beschaffenheit der alttestamentlichen Religionsanstalt selbst aufsuchen, in dem Wesen des Gesetzes, in der, wenn auch nicht objectiven, doch subjectiven Unmöglichkeit, auf dem Wege des Gesetzes zur Seligkeit zu gelangen. War es, wie wir nach allem annehmen dürfen, schon in Stephanus zu einem Bruche seines religiösen Bewusstseins mit dem mosaischen Gesetze gekommen, so war ohne Zweifel in ihm schon das Bedürfniss erwacht, das Verhältniss des Gesetzes und des Evangeliums irgendwie in sich zu vermitteln, wenigstens dadurch, dass er den Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte zum Gegenstand einer solchen Reflexion machte, wie sie der ihm zugeschriebenen Rede zu Grunde liegt, und wir sind somit vollkommen berechtigt, in ihm, wofür er nach seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung zu halten ist, auch in Hinsicht des innern Processes, in welchem die Entwicklung seines christlichen Bewusstseins begriffen war, den unmittelbarsten Vorgänger des Apostels Paulus zu sehen [1]).

---

1) Schneckenburger, über den Zweck der Ap.-Gesch. S. 184 möchte die Rede des Stephanus ihrer Haupttendenz nach eine Vorbereitung derjenigen nennen, mit welcher Lucas den Paulus die Apostelgeschichte 28, 25 schliessen lasse. Nachdrücklicher, als von Stephanus geschehen, habe der Satz nicht ausgesprochen werden können, dass die Juden im Allgemeinen und ihrer ganzen wesentlichen Eigenthümlichkeit nach unempfänglich seien für das messianische Heil. Eben dieser Schlussgedanke der Rede sei der recht eigentlich beabsichtigte Hauptpunkt, auf welchen alles Frühere hinzielte. Es ist somit in der Rede des Stephanus als allgemeines Urtheil über die Juden eben das ausgesprochen, was sie in ihrem ganzen Verhalten gegen das Evangelium, wie es in der Apostelgeschichte geschildert ist, thatsächlich beurkunden, und man kann sagen, in dieser Allgemeinheit habe jenes Urtheil erst als Resultat einer späteren Zeit so be-

Drittes Kapitel.

Die Bekehrung des Apostels Paulus.

Auf dem Wege nach Damaskus, wohin der Drohung und Mord athmende Saulus denselben Hellenisten nachgieng, welche die Heftigkeit der in Jerusalem ausgebrochenen Verfolgung nach verschiedenen Orten hin zerstreut hatte, ereignete sich die grosse Veränderung, die ihn völlig umwandelte. Wir haben über diese im Leben des Apostels in so hohem Grade Epoche machende Begebenheit drei Berichte, da zu der Hauptstelle, Kap. 9, 1—25, auch die beiden Stellen Kap. 22, 1—25. Kap. 26, 9—20 kommen, wobei jedoch sogleich der Meinung derer zu widersprechen ist, welche neben der Relation des Geschichtschreibers in der ersten Stelle in den beiden andern die eigene Erzählung des Apostels zu haben glauben. Wir sind nicht berechtigt, den Reden der Apostelgeschichte einen so streng authentischen Charakter zuzuschreiben: es ist immer nur der Schriftsteller, durch dessen Vermittlung wir diese Reden haben, und zwar ein Schriftsteller, welcher, wie schon die Rede des Stephanus zeigen kann, seiner schriftstellerischen Freiheit sich wohl bewusst ist. Gibt man aber auch nur zu, was Neander zugibt, dass die Differenzen der drei Relationen in einer ungenauen Auffassung und Wiedergebung der Reden des Paulus ihren Grund haben mögen, so können wir schon aus diesem

---

stimmt ausgesprochen werden können. Man mag auch hierin einen weiteren Beweis gegen den historischen Charakter dieser Rede sehen. Dagegen lässt sich aber doch die historische Bedeutung, die Stephanus gehabt haben muss, nicht recht verstehen, wenn nicht schon der Collision, in welche er zu den Juden kam, derselbe Gedanke zu Grunde lag. Seine geschichtliche Bedeutung hat Stephanus als Vorgänger des Paulus. Wie ist es aber zu erklären, dass in den Schriften des Paulus selbst sich nicht die geringste Andeutung eines solchen Vorgängers findet? Die Antwort darauf kann nur in dem Bruch mit dem Judenthum liegen, der seine Bekehrung war, in der Originalität seiner Religionsidee, der Unmittelbarkeit der ihm gewordenen Offenbarung (Gal. 1, 16); es schliesst diess von selbst die Reflexion auf das Vermittelnde, den Übergang zum Christenthum Vorbereitende aus.

Grunde, da wir nicht wissen, wie weit diese Ungenauigkeit geht, ob gerade diess oder jenes von ihr auszunehmen ist, diese Reden nicht für authentisch paulinische halten.

Die Vergleichung der drei Relationen zeigt mehrere Differenzen. Die bemerkenswertheste ist, dass nach 9, 7 die Begleiter des Paulus die mit ihm redende Stimme hören, nach 22, 9 aber nicht. Man glaubt gewöhnlich, diese Differenz sehr einfach durch die Annahme lösen zu können, die Begleiter haben zwar eine Stimme, den Laut des Donners, der die Erscheinung begleitete, nicht aber die articulirten Worte dessen, der mit Paulus redete, gehört. Wie ungenügend ist aber diess, da nicht nur von einer andern φωνὴ ausser der φωνὴ τοῦ λαλοῦντος nichts gesagt, sondern ausdrücklich eben diese Stimme des mit Paulus Redenden als die von den Begleitern sowohl gehörte, als nicht gehörte bezeichnet wird [1]). Dass nach der einen Stelle 9, 7 die Begleiter Niemand erblickten, nach einer der beiden andern aber (22, 9) das sie wie den Paulus umstrahlende Licht (26, 13) sahen, ist allerdings, da auch in der erstern Stelle die Lichterscheinung als eine objective Thatsache erwähnt ist, so wenig ein Widerspruch, als der Zusatz, welcher in der letztern Stelle gemacht wird, die Stimme habe in hebräischer Sprache gesprochen. Auffallender ist dann aber schon wieder diess, dass die Begleiter nach der ersten der drei Stellen stehen bleiben, nach der dritten aber mit Paulus sämmtlich niederfallen, während die zweite nur den unbestimmten Ausdruck ἔμφοβοι ἐγένοντο gebraucht, und dass dieselbe Belehrung über die Bestimmung des Apostels, welche in den beiden ersten Stellen Christus dem Ananias ertheilt, in der dritten von Christus selbst dem Paulus gegeben wird, ist wenigstens für diejenigen, welche in diesen Reden des Apostels seine eigene authentische Erzählung von dieser Begebenheit zu haben glauben, eine nicht leicht auszugleichende Differenz. Sagt man nun, um alle diese Differenzen auf einmal zu beseitigen, mit Olshausen, wir müssen die

---

1) Τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι heisst es 22, 9, dagegen 9, 7 ἀκούοντες τῆς φωνῆς, und diese φωνὴ ist eben die φωνὴ λέγουσα αὐτῷ.

Schrift einfach so hinnehmen, wie sie sich selbst uns gibt, offenbar finden sich hier Abweichungen in der Erzählung, wie wir sie oft in den Evangelien finden, aber sie betreffen unwesentliche Nebenpunkte, und alteriren daher die Glaubwürdigkeit der Begebenheit im Ganzen so wenig, dass sie dieselbe vielmehr bestätigen: gewiss aber verdienen die eigenen Angaben Pauli vor denen des Lucas den Vorzug, der überdiess sehr abgekürzt berichte, und leicht in den Nebensachen etwas habe versehen können, da er nicht Augenzeuge gewesen sei, so ist alles diess im höchsten Grade willkürlich, und man muss auch so in jedem Falle bei einem Schriftsteller, dessen Auctorität im Ganzen so hoch gestellt wird, dass man jedem von ihm erzählten Wunder unbedingten Glauben schenkt, eine Ungenauigkeit zugeben, welche, so wenig sonst Ungenauigkeiten und Widersprüche als Beweise der Glaubwürdigkeit anzusehen sind, auch hier die Glaubwürdigkeit des Schriftstellers nicht bestätigen kann, sondern vielmehr auf einen Mangel an Glaubwürdigkeit auch in andern Fällen schliessen lässt. In der That wären diese Differenzen, auf welche man sich nicht berufen sollte, um sie als Beispiel leichter Vereinbarkeit abweichender Erzählungen geltend zu machen, bedeutend genug, um sie aus einer Verschiedenheit der Tradition abzuleiten, wäre es nicht derselbe Schriftsteller, bei welchem sie sich finden, und hätte nicht eben dieser Schriftsteller auch sonst manche Beweise seines freien Verfahrens mit dem historischen Stoff gegeben. Statt daher nach gewohnter Weise zu gezwungenen und willkürlichen Vereinigungsversuchen seine Zuflucht zu nehmen und vereinigen zu wollen, was sich geradezu widerspricht, wie Hören und Nichthören, Stehen und Fallen, kann man sich nur auf die Frage beschränken, was den Schriftsteller veranlasst haben möge, dieselbe Begebenheit das einemal so, das andremal anders zu erzählen. Was nun in Beziehung auf diese Frage die Differenz des ἀκούειν und οὐκ ἀκούειν τὴν φωνὴν τοῦ λαλοῦντος betrifft, so lässt sich leicht denken, dass der Schriftsteller in der Stelle 9, 7 durch die Rücksicht bestimmt werden konnte, das ἀκούειν τῆς φωνῆς auch den Begleitern des Apostels zuzuschreiben, da die Objectivität der Thatsache am besten dadurch

bezeugt wurde, wenn dieselbe Stimme, die der Apostel als eine an ihn gerichtete gehört zu haben versicherte, auch von andern gehört worden war. In den beiden andern Stellen aber, insbesondere der zweiten, in welcher ausdrücklich gesagt wird, die Begleiter haben die Stimme nicht gehört, konnte, da hier der Apostel selbst spricht, dem Schriftsteller der Gedanke vorschweben, es sei dem Interesse des Apostels gemäss, diese Stimme nur als eine an ihn gerichtete, ihm allein geltende, von seinen Begleitern also gar nicht einmal gehörte darzustellen. Davon hieng ja für den Zweck, welcher bei diesen beiden Reden vorauszusehen ist, alles ab, dass daran nicht gezweifelt werden konnte, der Apostel sei wirklich der eigentliche und einzige Gegenstand dieser wundervollen Erscheinung gewesen, die Objectivität derselben, an welcher nicht minder viel gelegen sein musste, konnte dadurch hinlänglich sicher gestellt zu sein scheinen, dass nun besonders hervorgehoben ist, auch die Begleiter haben das am hellen Mittag (was gleichfalls zur Bestätigung der Thatsache hier wie 26, 13 hinzugesetzt ist) plötzlich vom Himmel herab ihn umstrahlende Licht gesehen. Dass die Differenzen, von welchen hier die Rede ist, hauptsächlich aus einem solchen Pragmatismus des Schriftstellers zu erklären sind, scheint besonders auch die in der dritten Stelle gemachte eigene Bemerkung zu beweisen, die Stimme, die mit Paulus sprach, habe in hebräischer Sprache gesprochen. Sehen wir zurück auf die erste nach Kap. 22 vor dem jüdischen Volk gehaltene Rede, so war hier, da diese Rede, wie 21, 40 ausdrücklich bemerkt ist, in hebräischer Sprache gehalten wurde, keine besondere Veranlassung zu einer solchen Bemerkung vorhanden, in der dritten Rede aber, die nach 25, 23 vor dem römischen Procurator Festus und dem jüdischen König Agrippa in griechischer Sprache gehalten gedacht werden muss, konnte diess nicht überflüssig scheinen, da die etwaige Vermuthung der Zuhörer, Jesus habe die zu Paulus gesprochenen Worte, so wie sie der Apostel wiedergab, griechisch gesprochen, was nicht wahrscheinlich sein konnte, die ganze Sache hätte unwahrscheinlich machen können. Ebenso begreift sich leicht, wie gerade in einer dieser beiden Reden

des Apostels in die an ihn gerichteten Worte Jesu der Zusatz aufgenommen ist: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, 26, 14, da gerade diese sprüchwörtliche Redensart den Hauptgedanken, welchen der Redner durch seine ganze Darstellung den Zuhörern nahe legen wollte, wie unwiderstehlich er durch die Macht des auf ihn einwirkenden objectiven Eindrucks zu dem den Juden so anstössigen Schritt bestimmt worden sei, sehr bezeichnend ausdrückte. Der eigenen Relation des Schriftstellers aber konnte eine solche Verstärkung des Hauptmoments der Sache weniger nahe liegen. Die Differenz des Stehenbleibens und Niederfallens der Begleiter ist gleichfalls wie das Hören und Nichthören ein Widerspruch, welcher sich nur auf dem Standpunkt des Schriftstellers ausgleichen lässt. Der auffallendste Beweis des gewaltigen Eindrucks, welchen die Erscheinung machte, war allerdings das Niederfallen des Apostels und seiner sämmtlichen Begleiter, wenn aber der Schriftsteller diesen Eindruck in der ersten Stelle durch das starke Wort ἐνεοὶ bezeichnete, so ist diess ein hinlänglicher Ersatz für das Niederfallen, es passte für sie als ἐνεοὶ besser, dass sie stehen blieben, als dass sie niederfielen, und stehen bleiben mussten sie auch desswegen, weil sie bezeugen sollten, dass sie Niemand, von welchem die Stimme hätte herrühren können, gesehen haben. Was aber endlich noch die Differenz der die Bestimmung des Apostels aussprechenden Worte Jesu betrifft, so liegt doch wohl klar vor Augen, dass in der dritten Stelle zwei in der ersten Stelle unterschiedene Momente summarisch zusammengezogen worden sind, was an sich von keiner Bedeutung ist, da die an Ananias gerichteten Worte Jesu eigentlich nur eine Fortsetzung seiner Unterredung mit Paulus sind, aber doch immer zugleich das freie Verfahren des Schriftstellers besonders in solchen die Hauptbegebenheit begleitenden Nebenumständen beweist.

Wenn wir nun aber auch in den genannten drei Stellen den Schriftsteller immer nur mit sich selbst vergleichen können, so sehen wir doch schon aus dieser Vergleichung, dass nicht jeder Zug der Erzählung auf gleiche Weise festgehalten werden darf, sondern das Wesentliche vom minder Wesentlichen genau unterschieden

werden muss. Die Hauptsache selbst aber wird auch vom Apostel Paulus in dessen Briefen bestätigt. Dass Jesus, nachdem er den Aposteln und den übrigen Glaubigen erschienen war, zuletzt auch ihm sichtbar erschienen sei, war die entschiedenste Überzeugung des Apostels 1 Cor. 15, 8. 9, 1. Über die Art und Weise dieser Erscheinung aber hat sich der Apostel selbst nirgends erklärt, wie er überhaupt über diese in seinen Briefen kaum berührte und angedeutete Thatsache weit zurückhaltender ist, als man nach den beiden ausführlichen, der Apostelgeschichte zufolge, hierüber gehaltenen Reden vermuthen sollte, und wenn auch die Parallele der ihm gewordenen Erscheinung mit den übrigen Erscheinungen des auferstandenen Jesus uns geneigt machen muss, an eine äussere objective Thatsache zu denken, so weist uns doch der gleichfalls vom Apostel gebrauchte Ausdruck Gal. 1, 15: εὐδόκησεν ὁ θεὸς, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ, auf der andern Seite auf das innere Moment der Sache auf eine Weise hin, die uns abhalten muss, zu grosses Gewicht auf die äussere Erscheinung zu legen. Um so mehr sind wir daher berechtigt, zu untersuchen, was in der Darstellung der Apostelgeschichte festzuhalten ist, was nicht. Das Hauptmoment liegt unstreitig in der Frage: ob wir diese Erscheinung Jesu als eine äussere oder innere Thatsache anzusehen haben? Die ganze Darstellung der Apostelgeschichte legt zwar die Vorstellung einer äussern Erscheinung sehr nahe, das entscheidende Moment gegen diese Annahme bleibt aber immer die ausdrückliche Angabe des Schriftstellers, dass die Begleiter des Apostels, wenn auch einen Lichtglanz, doch wenigstens keine Person gesehen haben. Der bestimmte Ausdruck 9, 7: εἱστήκεισαν — μηδένα θεωροῦντες muss hier um so mehr Gewicht haben, da sich in der That aus den drei Relationen der Apostelgeschichte nichts für eine äussere objective sichtbare Erscheinung der Person Jesu anführen lässt. Auch Neander spricht sich daher (a. a. O. S. 119) für eine innere Thatsache im Geiste des Paulus, eine geistige Offenbarung Christi an das höhere Selbstbewusstsein aus, durch welche Auffassung das Göttliche und die Wahrheit der Sache nichts verliere, da das Äusser-

liche doch immer nur Mittel bleiben würde, und die sinnliche Wahrnehmung keine grössere Gewissheit und Realität haben könne als die Thatsache eines höhern Selbstbewusstseins. Nur glaubt NEANDER S. 122 doch wieder zu einem wirklichen Sehen einlenken zu müssen, da der Apostel 1 Cor. 15, 8 die ihm widerfahrene Erscheinung Christi allen übrigen Erscheinungen des auferstandenen Christus ganz gleich setze, und diese Aussage um so mehr Gewicht haben müsse, da er, wie aus 2 Cor. 12, 1 hervorgehe, einen ekstatischen Zustand von dem Zustand des gewöhnlichen Selbstbewusstseins so gut zu unterscheiden gewusst habe. Was aber das Letztere betrifft, so folgt zwar aus den von NEANDER selbst (S. 121) sehr treffend angegebenen Gründen, dass die Erscheinung Jesu, von welcher hier die Rede ist, keine ekstatische Vision, wie die 2 Cor. 12, 1 bezeichnete gewesen sein kann, folgt aber daraus auch, dass sie als innere Thatsache nicht des gewöhnlichen, sondern des höhern Selbstbewusstseins mit einer ekstatischen Vision gar nichts gemein haben konnte? Es lässt sich diess nicht behaupten, und wenn nun auch der Apostel die Erscheinung Jesu, die er hatte, mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen parallelisirt, so folgt hieraus theils an sich schon nicht, dass auch die ihm gewordene Erscheinung eine äussere gewesen sein musste, wofern nur auch bei einer innern Erscheinung die Thatsache des ἑωρακέναι und ὀφθῆναι an sich fest stund, theils würde, wenn die Parallele wirklich auch auf eine äussere Erscheinung auszudehnen wäre, in diesem Falle nur jener Kanon in Anwendung kommen, welchen NEANDER selbst aus Veranlassung des Cornelius (S. 97) aufstellt, dass er, da er selbst der einzige Zeuge für die objective Realität der Erscheinung sei, als sicherer Zeuge nur von demjenigen gelten könne, was er wahrzunehmen g l a u b t e. Über diese Subjectivität können wir auch hier nicht hinauskommen, da nach der ausdrücklichen Angabe des Schriftstellers keiner der Begleiter des Apostels den erschienenen Jesus sah, was bei einer objectiven äussern Erscheinung sich nicht denken liesse. Mag daher der Apostel noch so entschieden geglaubt haben, den erschienenen Jesus wirklich und wenn man will sogar äusserlich

gesehen zu haben, er bezeugt doch immer nur, was er gesehen zu haben glaubte. Hiemit stehen wir aber schon auf dem Punkt, von welchem aus der Zusammenhang des Übrigen sich ohne grosse Mühe durchschauen lässt. An die Frage, ob die Erscheinung Jesu eine äusserlich sichtbare gewesen sei, schliesst sich zunächst die weitere Frage an, ob die Worte, welche Paulus von dem ihm erschienenen Jesus gehört zu haben glaubte, äusserlich vernehmbare gewesen seien. Hätten wir nun hierüber blos das Zeugniss der ersten Stelle, so würde man diese Frage ohne Bedenken bejahen zu müssen glauben, da aber der Schriftsteller über diesen Punkt in directem Widerspruch mit sich selbst begriffen ist, so kann jene Frage überhaupt nicht aus demjenigen, was er uns hierüber sagt, sondern nur nach der Analogie des Ganzen beantwortet werden. Was aber die Analogie betrifft, so wird kaum in Zweifel gezogen werden können, dass so wenig die Erscheinung Jesu eine äusserlich sichtbare gewesen ist, eben so wenig auch die Worte, die Paulus gehört zu haben glaubte, äusserlich vernehmbar gewesen sein können, so gut er aber auch ohne eine äusserlich sichtbare objective Erscheinung Jesu Jesum gesehen zu haben glauben konnte, so gut konnte er glauben, Worte vernommen zu haben, die nur für ihn, nicht aber für andere, also überhaupt nicht äusserlich objectiv vernehmbar waren. Dieser Zusammenhang des Sehens und Hörens lässt sich aber auch psychologisch recht gut begreifen. Glaubte einmal der Apostel, dass ihm Jesus erschienen sei, so musste er auch einen bestimmten Zweck dieser Erscheinung voraussetzen, für welchen Zweck aber sollte ihm Jesus erschienen sein, als dazu, um sich ihm, dem Verfolger, als den Gegenstand seiner Verfolgung darzustellen? Und wenn schon der Glaube an eine solche Erscheinung Jesu bei dem Apostel gar nicht hätte entstehen können, wenn er nicht von seinem bisherigen Unglauben zum Glauben an die höhere Würde Jesu hindurchgedrungen wäre, so musste mit dem Glauben an jene Erscheinung sogleich auch der Entschluss, aus dem Verfolger ein Beförderer der Sache Jesu zu werden, in dem engsten und unmittelbarsten Zusammenhang stehen. Was sind daher, so betrachtet,

die Worte, die der Apostel von dem erschienenen Jesus gehört zu haben glaubte, und wenn die Erscheinung selbst nur eine innere Thatsache war, auch nur durch eine innere Stimme vernommen haben konnte, anders, als die nothwendige Exposition der Thatsache selbst und des mit ihr unmittelbar verbundenen Gedankens? So wenig also Worte und Gedanken getrennt werden können, so nothwendig der Gedanke im Worte sich ausspricht und objectivirt, so eng und unmittelbar ist auch hier der Zusammenhang des Einen mit dem Andern, des Gesehenen und Gedachten mit dem Gesprochenen und Gehörten. Bei allem Bisherigen bleiben wir noch ganz innerhalb der Sphäre des Bewusstseins des Apostels, muss nun aber der Schritt vom Innern zum Äussern, vom Subjectiven zum Objectiven nicht wenigstens bei demjenigen geschehen, was die Begleiter des Apostels, wenn auch nicht gehört, doch wenigstens gesehen haben? Wenn sie auch die erschienene Person selbst nicht sahen, so sollen sie doch einen himmlischen, den Apostel und sie umstrahlenden Lichtglanz gesehen haben. Die bekannte, in der neuern Zeit so oft wiederholte Hypothese, dass dieser Lichtglanz ein plötzlich neben dem Apostel einschlagender und ihn und seine Begleiter besinnungslos zur Erde werfender Blitzstrahl gewesen sei, wollen wir, da sie blosse Hypothese ist, und nicht nur keine Andeutung im Texte für sich, sondern vielmehr den offenbaren Sinn des Schriftstellers gegen sich hat, nicht weiter in Erwägung ziehen, nur um so mehr aber dringt sich die Frage auf, ob jener Lichtglanz nicht gleichwohl als eine objective Erscheinung zu nehmen ist. Dem Ausdruck der Erzählung nach gewiss, ob nun aber hier nicht der Punkt ist, auf welchem bei einem so berühmten Faktum, wie die Bekehrung des Apostels Paulus ist, auch die mythische Tradition ihr Recht geltend machte, ist eine andere Frage. Das Wesen des Mythus besteht immer, woran auch hier wieder erinnert werden muss, damit die Voraussetzung des Mythischen nicht für etwas rein Willkürliches gehalten werde, darin, dass ein ursprünglich Subjectives und innerlich Gedachtes sich äusserlich objectivirt. Je nothwendiger und unmittelbarer dieser Übergang aus dem Subjecti-

ven in's Objective, aus dem Innern in's Äussere geschieht, desto weniger scheint hier noch der Begriff des Mythischen angewandt werden zu dürfen, obgleich schon hier der Punkt ist, auf welchem das natürliche Gebiet des Mythus seinen Anfang nimmt. In diesem Sinne gehört daher schon jene zuvor erörterte nothwendige Umsetzung eines unmittelbaren, nicht weiter erklärbaren plötzlichen Eindrucks in bestimmte Gedanken, und der Gedanken in Worte in das Gebiet des Mythus, es ist auch hier eine innere Handlung, die zu einer äussern wird, ein Übergang aus dem Subjectiven in das Objective, der Gedanke wird ausgesprochen, er kleidet sich in Worte und äussere Zeichen, nimmt eine sinnliche Hülle und Gestalt an. Was aber in diesem Falle ein so nothwendiger Process des Geistes ist, dass das Mythische noch in seinem innern und unmittelbaren Zusammenhang mit dem Logischen erscheint, wird zum eigentlich Mythischen, sobald derselbe Übergang aus dem Subjectiven in das Objective, aus dem Innern in das Äussere nicht mehr denselben Grad innerer logischer Nothwendigkeit hat, sondern mehr nur auf einem subjectiven Bedürfniss beruht, nur als die zufällige mehr oder minder frei gewählte Darstellung eines abstracten Gedankens oder einer an sich ausserhalb des sinnlichen Gebiets liegenden Sache in einer sinnlichen und bildlichen Form erscheint. Aus diesem Gesichtspunkt muss nun hier die Erscheinung aufgefasst werden, die die Begleiter des Apostels gehabt haben sollen. Stund einmal das Factum fest, dass der zum Himmel erhöhte, zu göttlicher Würde verklärte Jesus dem Apostel Paulus auf dem Wege nach Damaskus erschienen sei, so konnte sich die Tradition mit dem abstracten Gedanken einer blos innerlichen, nur dem höhern Selbstbewusstsein des Apostels sich darstellenden Thatsache nicht begnügen. Die innere Erscheinung musste auf irgend eine Weise auch eine äussere werden, wenn sie für die Tradition ihre volle Bedeutung und ihre concrete Wahrheit haben sollte. Dass nun aber die innere, nur dem Geist des Apostels gegenwärtige Anschauung nicht geradezu zu der äussern Anschauung des in seinem himmlischen Glanze auf eine auch den Begleitern sichtbare Weise erschienenen

... ... nur daraus zu erklären, dass auch die das ur-
... ... umgestaltende Tradition ihre bestimmten Gren-
... ... nicht willkürlich überschreiten will. Das ursprüng-
... ... behauptete also als innere Thatsache seine Wahrheit
... ... dass auch die Tradition anerkennen musste, Jesus sei nur
... eine dem Apostel allein sichtbare Weise erschienen. War er
... wirklich, wenn auch nur dem Apostel, sichtbar erschienen,
wie hätte die Tradition es sich nehmen lassen können, wenigstens
den himmlischen Lichtglanz, ohne welchen keine Himmelserscheinung gedacht werden kann, in der Umgebung des Apostels sich verbreiten zu lassen. Er wäre nicht wirklich erschienen, wenn er nicht auch ein äusseres Zeichen seiner Nähe und Gegenwart gegeben hätte. Das plötzlich am hellen Mittag mit ungewöhnlicher, selbst den Glanz der Sonne übertreffender Klarheit herableuchtende, den Apostel und seine Begleiter umstrahlende Licht ist daher nichts anders, als der symbolisch-mythische Ausdruck der Gewissheit der wirklichen und unmittelbaren Gegenwart des zur himmlischen Würde verklärten Jesus. Sobald aber die Erscheinung Jesu in dieser Form gedacht wurde, musste sie auch auf alle, welche Zeugen derselben waren, dieselbe Wirkung hervorbringen, welche bei himmlischen Erscheinungen dieser Art nie fehlen kann, ihr überwältigender Eindruck musste alle zur Erde niederwerfen, oder wenigstens in starrer Betäubung an den Boden heften.

Die Ereignisse in Damaskus bilden den zweiten Theil der wundervollen Erzählung der Apostelgeschichte. Sie haben den Freunden der sogenannten natürlichen Erklärungsweise noch grössere Schwierigkeit verursacht, als das Hauptereigniss selbst [1]. Glaubte man mit diesem durch die glückliche Hypothese eines vom Himmel gefallenen Blitzstrahls auf eine sehr einfache Weise zurecht zu kommen, so wollten doch die complicirteren Vorfälle in Damaskus sich nicht eben so leicht und einfach zurecht legen lassen.

---

1) Neander hat sich über das in Damaskus Vorgefallene nicht näher erklärt.

Desswegen ist hier besonders die schwache Seite der natürlichen Erklärungen, und die kalten Greiseshände des Ananias, die heftige Freude des Paulus bei seiner Erscheinung, das plötzliche Hervortreten aus dem dunkeln Zimmer an's Licht, das dreitägige Fasten sind nur schwache unkräftige Mittel, um den Apostel von dem schwarzen Staar, welchen der blendende Lichtstrahl an ihm zurückgelassen hat, wieder zu befreien. Wie schwer ist es auch nur, den Ananias und Paulus auf natürlichem Wege in ein solches Verhältniss zusammenzubringen, wie nach der Erzählung der Apostelgeschichte angenommen werden muss? Wer kann glauben, wird mit Recht von der entgegengesetzten Seite bemerkt, jene zwei Visionen, die so genau in einander eingreifen, wodurch Paulus auf der einen Seite erfuhr dass Ananias zu ihm kommen und ihm sein Gesicht wieder herstellen werde, auf der andern Ananias den Auftrag erhielt, zu Paulus zu gehen und ihm beizustehen, seien von beiden Seiten durch einen glücklichen Zufall entstanden? Eben so wenig aber werden wir diese Visionen für Wunder im eigentlichen Sinne halten können. Bei unserem Schriftsteller sind Visionen auch gerade das Mittel, um entfernte und sich fremde Personen in Correspondenz mit mit einander zu setzen. Wie in der Bekehrungsgeschichte des Cornelius Cornelius und Petrus durch zwei Visionen einander nahe gebracht werden, so hier Ananias und Paulus, nur greifen die Visionen dieser beiden noch enger und unmittelbarer in einander ein. Wie Paulus in seiner Vision den Ananias zu sich kommen sieht, so wird Ananias in der Vision, die er selbst hat, von dem Inhalt der Vision des Paulus in Kenntniss gesetzt. Je schwieriger es, wie man sich leicht vorstellen konnte, für Paulus werden musste, nachdem er nach Damaskus gekommen war, bei den dortigen Christen Eingang und Vertrauen zu finden, desto weniger konnte man es sich denken, dass ihm diess ohne eine höhere ausserordentliche Veranstaltung gelungen sei, und eine solche musste in diesem Falle um so nothwendiger erscheinen, da Paulus in dem Zustande der Blindheit, in welchem er sich seit der Lichterscheinung auf dem Wege nach Damaskus befand, fremder Hülfe um so bedürftiger war. Wer sollte es

denn wagen, zu dem Manne, welchen man bisher nur als den h
tigsten Feind und Verfolger des christlichen Namens kannte,
gehen, und wie konnte er selbst, der geblendete, niedergebeug
Mann, zu dem nächsten besten, der sich seiner annehmen woll
Vertrauen fassen? Hier wenn irgendwo musste also die Gotth
selbst in's Mittel treten, und das begonnene Werk vollends z
Ziele führen. So erhielt Ananias in einer göttlichen Vision den Au
trag, sich zu Paulus zu begeben, und ihm die Hülfe, deren er b
durfte, zu leisten, und dem Paulus selbst wurde in einer Vision
Ananias der Mann gezeigt, der zu seiner Rettung bestimmt wa
Die Bestimmung, die Ananias erhielt, hängt jedoch mit dem v
ihm an Paulus verrichteten Wunder so eng zusammen, dass w
erst von diesem Wunder aus auch die die Haupthandlung einl
tenden Visionen richtig verstehen können. Paulus war dur
den mächtigen Glanz der Erscheinung des Herrn nach der Erzä
lung der Apostelgeschichte geblendet worden. Er kam blind na
Damaskus und befand sich daselbst mehrere Tage in diesem Z
stande, bis er durch Ananias von demselben befreit wurde. W
aber diese Blindheit eine wirkliche und die Befreiung von derselb
durch Ananias ein wirkliches Wunder? Zu dieser Frage berechti
uns die Erzählung unsers Schriftstellers selbst, in welcher die en
Verbindung der Heilung von der Blindheit mit der Handauflegun
und dem Zwecke derselben, der Mittheilung des heiligen Geiste
besondere Aufmerksamkeit verdient. Ananias erhielt schon in d
Vision den Auftrag, zu Paulus zu gehen und ihm die Hand aufz
legen, damit er wieder aufsehe, und sobald er zu Paulus gekomm
war, und ihm die Hände aufgelegt hatte, damit er wieder aufseh
und mit dem heiligen Geiste erfüllt werde, fielen von seinen Aug
gleichsam Schuppen, und er sah im Augenblick wieder auf. I
denn nicht das πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου, das vermittelst d
Handauflegung zu geschehen pflegte, an sich schon eine Heilung v
der Blindheit, ein ἀναβλέπειν im geistigen Sinne, und scheint nic
sogar der Ausdruck 9, 18 εὐθέως ἀπέπεσον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμ
αὐτοῦ ὡσεὶ λεπίδες darauf hinzuweisen, es seien keine eigentlich

Schuppen gewesen, also auch keine eigentliche Blindheit und keine eigentliche Heilung von derselben? Denken wir uns den Zustand, in welchen der Apostel durch die Erscheinung des Herrn versetzt werden musste. Wie können wir uns ihn anders denken, als mit niedergeschlagenem, in sich gekehrtem Blick, in einem düstern, in sich versunkenen Zustand, in ernstem, tiefem Nachdenken über die schwere auf ihm lastende Sünde, die er sich durch seine bisherige Handlungsweise zugezogen hatte? Erst das mit der christlichen Taufe ihm ertheilte Bewusstsein der Vergebung der Sünden konnte diese finstere Nacht seines geistigen Lebens mit einem heitern Lichtstrahl aufhellen, ihn mit hellem Blick wieder aufsehen lassen. Diesen in sich gekehrten, für alles Äussere verschlossenen Zustand eines nur mit sich selbst beschäftigten, aus der Finsterniss zum Licht sich erst hindurcharbeitenden Gemüths deutet auch die Erzählung selbst an, wenn sie ihn mehrere Tage nach der Ankunft in Damaskus nicht nur nichts sehen, sondern auch nichts essen und trinken und erst nach erhaltener Taufe wieder Speise zu sich nehmen und zu einem kräftigern Lebensgefühl zurückkehren lässt (9, 9. 18). Aber auch wenn wir uns den Zustand des Apostels nicht blos unmittelbar nach jener Erscheinung, sondern auch schon vor derselben, so lange er der streng pharisäische Gesetzeseiferer, und der Verfolger aller vom Gesetz Abweichenden war, vergegenwärtigen, welchen grossen Contrast bildete er mit dem nachfolgenden, glich er nicht in dieser Hinsicht einem Blinden, welcher erst von seiner Blindheit befreit werden musste? Schon Grotius hat zu den Worten V. 8 ἀνεῳγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδένα ἔβλεπε, bemerkt: *ea fuit imago Pauli, qualis antehac fuerat, speciem habens hominis eruditi in lege, quum plane animo coecus esset,* und zu V. 18 ὡσεὶ λεπίδες: *adumbrantes velum illud, de quo agit Paulus* 2. Cor. 3, 14. Schon Grotius fiel es also auf, dass diese Ausdrücke auch eine uneigentliche, für den geistigen Zustand des Apostels ganz passende und bezeichnende Bedeutung haben. Lässt doch der Schriftsteller selbst den Apostel ganz im Kreise dieser bildlichen Ausdrücke sich bewegen, wenn er ihn in der Rede K. 26

die seine Bestimmung bezeichnenden Worte des Herrn so wiedergeben lässt: er sei zu den Heiden ausgesandt, ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, καὶ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, πίστει τῇ εἰς ἐμὲ V. 18. Konnte mit denselben Ausdrücken nicht auch die Bekehrung des Apostels selbst als ein Übergang aus dem Zustande der Finsterniss und des Nichtsehens in den Zustand des Lichtes und des Sehens mit hellen offenen Augen geschildert werden? Ist nun aber, wenn wir alle diese Momente zusammennehmen, nicht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass alles dasjenige, was die Apostelgeschichte über die Erblindung des Apostels und die wundervolle Heilung seiner Blindheit durch Ananias erzählt (der Apostel selbst deutet ohnediess solche Erfahrungen seines Lebens in seinen Briefen mit keinem Wort an), als eine Tradition anzusehen ist, die daraus entstand, dass Ausdrücke, welche ihrem wahren Sinne nach uneigentlich und bildlich die grosse, im innern, geistigen Leben des Apostels erfolgte Veränderung bezeichnen sollten, den grossen Contrast, in welchem seine frühere Geistesrichtung und religiöse Denkweise mit seiner nachfolgenden stund, wie diess der Gang der in's Mythische übergehenden Tradition immer so mit sich bringt, eigentlich und wörtlich genommen wurden? Die geistige Blindheit musste eine leibliche werden, das Aufblicken im geistigen Sinn ein Herabfallen der Schuppen, die die Augen überzogen hatten. Es müssen aber auch bestimmte Zeitpunkte fixirt werden, in welchen das eine und das andere erfolgt sein sollte. Für die Erblindung eignete sich kein Zeitpunkt besser, als der Moment, in welchem der Apostel die blendende Lichterscheinung des Herrn gesehen hatte. Wenn einmal die Tradition in dem Momente, in welchem der Herr dem Apostel erschienen sein sollte, um ihn auch für die äussere Anschauung zu fixiren, einen ausserordentlichen himmlischen Lichtglanz sich verbreiten liess, so konnte diess nach den gewöhnlichen Vorstellungen von der Wirkung solcher Himmelserscheinungen nicht geschehen, ohne an demjenigen, welchem die Erscheinung eigentlich galt, die Merkmale der Erblin-

dung zurückzulassen, und wenn zugleich der Zustand, in welchem sich der Apostel nach jener Erscheinung und der an ihm erfolgten Veränderung befand, in der That nur ein Zustand des völligen Verschlossenseins für die Aussenwelt sein konnte, so traf alles zusammen, um jene Blindheit, in welcher sich der Apostel befunden haben sollte, ehe ihm das helle Licht des christlichen Lebens aufgegangen war, in jene Periode zwischen der Erscheinung des Herrn und des Akts seiner Aufnahme in die Christengemeinschaft zu verlegen. Wie sie wundervoll entstanden war, konnte sie auch nur wundervoll wieder gehoben werden, und wurde am schicklichsten in dem Momente gehoben, in welchem überhaupt aus dem Apostel, nachdem auch jene Krisis des völligen Durchbruchs aus der Finsterniss zum Licht vorüber war, durch seine wirkliche Aufnahme in die Gemeinschaft der Christen ein neuer Mensch wurde. Je grösser aber auch in Beziehung auf den äussern Zustand des Apostels die in ihm erfolgte Veränderung gedacht wurde, desto angemessener schien es zu sein, sie durch besondere göttliche Veranstaltungen eingeleitet werden zu lassen, in welcher Hinsicht die beiden einander correspondirenden Visionen, wie bei der Bekehrung des Cornelius, als das zweckmässigste Mittel erscheinen mussten. Ein besonderer göttlicher Auftrag, wie er nur in einer Vision ertheilt werden konnte, musste in diesem Falle um so nothwendiger zu sein scheinen, da ohne denselben die Mittheilung des heiligen Geistes an den Apostel durch einen besondern äussern Akt, durch die Handauflegung des Ananias, da Ananias kein Apostel war, nicht wohl für einen vollgültigen Akt hätte gehalten werden können. So eng aber alle diese Momente der gerade so gestalteten Tradition in einander eingreifen, so eng ist auch hinwiederum der Zusammenhang, so bald es uns auch nur auf einem Punkte gelungen ist, die Genesis der sich bildenden Tradition zu durchblicken. Sind wir zu der Annahme berechtigt, dass die Blindheit des Apostels keine wirkliche physische Blindheit war, so fällt mit ihr auch das Wunder der Heilung hinweg, und wenn demnach Ananias mit einem solchen Auftrag (denn diess ist der Hauptauftrag, mit welchem Ananias zu Paulus gesandt wird 9, 17:



ὁ κύριος ἀπέσταλκέ με, ὅπως ἀναβλέψῃς) nicht zu Paulus gesendet worden sein kann, so fällt auch der Grund hinweg, dem Ananias einen solchen Auftrag in einer göttlichen Vision ertheilt werden zu lassen, und es muss demnach auch der ganze Hergang der Sache in Wirklichkeit ein anderer gewesen sein, als er nach der Apostelgeschichte gewesen sein soll. Es bleibt daher sogar zweifelhaft, ob Ananias wirklich in jener kritischen Periode des Lebens des Apostels Paulus in ein so nahes Verhältniss zu ihm zu stehen kam, ob sein Name nicht blos aus zufälliger Veranlassung in die Bekehrungsgeschichte des Apostels verflochten ist. In der vor dem jüdischen Volke gehaltenen Rede des Apostels wird dem Ananias das Prädicat eines ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων (22, 12) gegeben, wie leicht lässt sich nun denken, dass man gegenüber der judaisirenden, gegen den Apostel Paulus immer misstrauischen Partei ein besonderes Interesse hatte, ihn gleich anfangs mit einem Manne in Verbindung zu setzen, welcher bei dieser Partei in so gutem Rufe stund?

Wie man durch die historisch-kritische Betrachtung der Erzählung der Apostelgeschichte sich nicht genöthigt oder auch nur berechtigt sieht, in der Bekehrung des Apostels Paulus etwas schlechthin Wundervolles anzunehmen, so kann auch, vom psychologischen Gesichtspunkt aus betrachtet, die Voraussetzung eines Wunders weder nothwendig, noch zulässig erscheinen. Wer vermag denn zu bestimmen, dass ein solcher Umschwung in dem religiösen und geistigen Leben des Apostels sich nicht auf natürliche Weise aus seinem Innern selbst entwickeln konnte, oder wer möchte die Behauptung wagen, dass selbst der rascheste Übergang von dem einen Extrem zu dem andern ausserhalb der Sphäre der psychologischen Möglichkeit liege, und im Falle eine solche Erscheinung für etwas Naturwidriges gehalten werden müsste, gerade das Naturwidrige durch das Wunder möglich werde? Ist irgendwo die Annahme eines Wunders an sich verwerflich, so ist sie es gewiss auf dem psychologischen Gebiet und in solchen Fällen, in welchen das Wunder nur als ein gewaltsamer Eingriff in die naturgemässe Entwicklung des innern

geistigen Lebens eines Individuums anzusehen wäre. Aus diesem Grunde will auch Neander, so sehr in seiner Darstellung und Beurtheilung dieser Begebenheit das entscheidende Moment zuletzt doch wieder auf die Seite des Wunders fällt, doch keineswegs eine magische Einwirkung auf Paulus voraussetzen, wodurch er gegen seinen Willen wäre fortgerissen und umgewandelt worden. Es sei doch immer ein Anschliessungspunkt in seinem Innern vorauszusetzen, ohne welchen wenigstens das Wesentlichste, die innere Offenbarung Christi an sein höheres Selbstbewusstsein, nicht möglich gewesen wäre, ohne welche kein äusserlicher Eindruck das Vermittelnde für diese hätte werden können, ohne welche jeder noch so mächtige äusserliche Eindruck doch blos etwas Vorübergehendes würde geblieben sein. Setzt man aber einmal auch nur einen innern Anknüpfungspunkt voraus, ist nicht in einem solchen sogleich auch das Princip gesetzt, aus welchem sich die ganze Veränderung naturgemäss entwickeln kann? Es ist daher nur noch Sache der historischen Kritik, zu untersuchen, ob, was an sich möglich ist, auch in der Wirklichkeit, den vorliegenden Berichten zufolge, ohne Dazwischenkunft eines eigentlichen Wunders erfolgt ist. So klar und einfach diess ist, so sehr muss man sich wundern, wie sehr auch die neueren Interpreten der Apostelgeschichte sich hier dem überspanntesten Wunderbegriff in die Arme werfen. Auf eine gar nicht zur Sache gehörige Weise zieht Olshausen aus Veranlassung der Worte 26, 14 σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, welchen eine unrichtige Deutung gegeben wird [1]), die augustinische Lehre von der *gratia irre-*

1) Der Sinn dieser Worte soll nach Olshausen kein anderer sein, als dieser: Dein Widerstreben wider die andringende Kraft der Gnade hilft dir nicht, du musst dich ihr doch ergeben, eine Erklärung, die nur ein von der augustinischen Dogmatik befangener Interpret diesen Worten aufdringen kann. Am nächsten liegt doch gewiss, diese Worte nicht von der subjectiven, sondern der objectiven Unmöglichkeit des Widerstrebens zu verstehen. Der Sinn kann daher nur sein: du verfolgst mich in der Meinung, ich sei nicht der wahre Messias, da ich aber, wie du dich überzeugen musst, der wahre Messias bin, wie kann dein Unternehmen ein anderes sein, als ein vergebliches, zu deinem eigenen Verderben ausschlagendes. Seine

sistibilis herbei, nur mit dem Unterschied, dass bei der Behaupt
in dieser Erscheinung des Herrn habe sich eine überwältig
Kraft der Gnade kund gegeben, doch keineswegs geläugnet
den soll, dass nicht späterhin im Leben Pauli Momente eingetr
seien, in denen er durch Untreue die ihm widerfahrene Gnade l
verscherzen können. Es ist diess gerade die schlechteste Mo
cation der Lehre von der unwiderstehlichen Gnade, da bei derse
zwei ganz verschiedene Standpunkte, der der gewöhnlichen Freih
theorie und der entgegengesetzte der absoluten Abhängigkeit
einander vermengt werden, und die Folge, oder vielmehr
Voraussetzung dieser unlogischen Vermengung des Heterogene
eine die Continuität des geistigen Lebens völlig aufhebende Wun
theorie, die willkürliche Behauptung, dass es im Leben der Mens
Fälle gebe, in welchen der Einzelne, was Neander mit Recht zurt
weist, durch eine magische Einwirkung gegen seinen Willen for
rissen und umgewandelt werde. Bei dieser Ansicht von der
kehrung des Apostels Paulus bleibt zwar allerdings dem Wu
sein volles Recht, aber es ist diess auch der einzige Vortheil,
was man auf der einen Seite durch Verherrlichung der göttli
Gnade zu gewinnen meint, geht auf der andern durch die Aufo
rung der sittlichen Würde des Apostels unrettbar verloren.

Die Thatsache der Bekehrung und Berufung des Apostels mu
für den Verfasser der Apostelgeschichte nach seinem apologetis
Zweck die grösste Wichtigkeit haben. Sie ist daher nicht
Kap. 9 ausführlich erzählt, sondern auch in zwei dem Apostel Pa
selbst in den Mund gelegten Reden Kap. 22 und 26 mit dersel
Ausführlichkeit und Genauigkeit vor Augen gestellt. Wie wir
den Briefen des Apostels sehen, wurde ihm von seinen Gegn
immer wieder der Vorwurf gemacht, dass er nicht, wie die übri

vollkommen befriedigende Erläuterung erhält daher dieser Ausspruch
der Parallele in der Rede Gamaliels 5, 39: οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτὸ, μή
καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. Ihr werdet durch eure Reaction nicht nur nichts
richten, sondern es wird sich am Ende sogar zeigen, dass ihr euch se
die schlimmsten Folgen zuzieht, wie man ja von einer directen Opposi
gegen die Gottheit nur das Schlimmste zu erwarten hat.

Apostel, ein Jünger Jesu selbst gewesen, nicht schon von Jesu selbst während seines irdischen Lebens zum Apostel berufen worden sei. Im Gegensatz gegen einen solchen Vorwurf und Angriff auf die apostolische Auctorität des Apostels musste alles Gewicht auf eine Thatsache gelegt werden, durch welche auch Paulus zu Jesus in ein nicht minder unmittelbares Verhältniss zu stehen gekommen war, als das der übrigen Apostel zu Jesus war. Mit dem entschiedensten Nachdruck behauptete daher der Apostel selbst, dass auch er Christus den Herrn gesehen habe (1. Cor. 9, 1), dass er auch ihm, wie den andern Aposteln erschienen sei, wenn auch zuletzt, doch ebenso wahr und wirklich (1. Cor. 15, 8), und nicht blos einmal sollte diess geschehen sein, sondern auf wiederholte ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις τοῦ κυρίου berief er sich zum Beweis seiner unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn (2. Cor. 12, 1). Aber dabei blieb doch immer der grosse und wesentliche Unterschied zwischen seiner Berufung und der der andern Apostel, dass die Realität derselben an einer augenblicklichen Erscheinung hieng, die er gehabt zu haben behauptete, an einer Vision, einem Gesicht, einem ὅραμα, dessen Wahrheit nur in die Sphäre seines eigenen subjectiven Bewusstseins fiel, und daher immer noch die Möglichkeit einer Selbsttäuschung offen liess. Und da er unmittelbar mit seiner Berufung zum Apostelamt auch den bestimmten Auftrag der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden erhalten haben wollte, so beruhte auch die ganze Frage über die Theilnahme der Heiden am messianischen Heil, die ein so wichtiger Streitpunkt zwischen dem Apostel und den Judenchristen war, auf der Wahrheit und Realität der visionären Erscheinung, durch welche er zum Apostel berufen zu sein glaubte. Je problematischer, so betrachtet, die Hauptfrage über die apostolische Auctorität des Paulus immer noch sein musste, desto ernstlicher musste es einem Schriftsteller, welcher eine so bestimmte apologetische Tendenz hatte, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, darum zu thun sein, seinem Apostel jede mögliche Bürgschaft zu verschaffen. Legitimirt werden aber konnte die Auctorität des Paulus nach der Beschaffenheit der Verhältnisse, unter welchen die

Apostelgeschichte geschrieben ist, nicht besser als durch die Auctorität des Petrus. Gab es einen Vorgang, an welchem man sehen konnte, dass auch schon Petrus eine göttlich bewirkte Vision hatte, in welcher er einen wichtigen Auftrag erhielt, ja, betraf sogar dieser Auftrag nichts Geringeres als die Aufnahme der Heiden in das messianische Reich, hatte also er schon den Anfang mit der Heidenbekehrung gemacht, welchen Anstoss konnte man noch an allem demjenigen nehmen, was sich auf die Berufung des Paulus zum Apostelamt unter den Heiden bezog? Es kann uns nach der ganzen Anlage und Ökonomie der Apostelgeschichte gar nicht unerwartet sein, dass wir eine solche Legitimation des Apostels wirklich in ihr finden. Sie ist in der Bekehrungsgeschichte des Cornelius enthalten, welche der Verfasser der Apostelgeschichte Kap. 10 und 11 recht absichtlich zwischen die Bekehrung des Apostels Kap. 9 und den wirklichen Antritt seines Apostelamts unter den Heiden 11, 25 gestellt zu haben scheint, so wie auch die Ausführlichkeit und Umständlichkeit, mit welcher sie erzählt ist, auf die Wichtigkeit hinweist, die der Verfasser ihr beilegt. Wäre freilich auch hier alles so vorgefallen, wie erzählt ist und gewöhnlich geglaubt wird, so dürfte man wenigstens nach einem besondern apologetischen Zweck des Verfassers der Apostelgeschichte nicht fragen. Wie ist es aber möglich, eine solche Reihe künstlich in einander eingreifender Wunderakte für ein wirklich geschehenes Ereigniss zu halten? Bedenkt man, dass hier nicht blos von wundervollen Ereignissen die Rede ist, die in der Aussenwelt erfolgen, sondern von Einwirkungen aus der höhern Welt, die in die religiöse Denkweise und den ganzen Ideenkreis der Personen, auf die sie sich beziehen, unmittelbar eingreifen, und Entschliessungen und Ansichten zur Folge haben, deren man auf dem natürlichen Wege der religiösen und geistigen Entwicklung noch nicht fähig war; so kann schon ein so unmittelbares Eingreifen einer höheren Causalität auf dem geistigen Gebiete nicht angenommen werden. Die handelnden Personen wären passive Organe zur Bekanntmachung von Ideen, die nach dem göttlichen Plan auf dem Wege einer rein übernatürlichen Offenbarung in die Welt eintreten sollten. Man

beachte nur, wie wenig die hier auftretenden Subjecte ein klares Bewusstsein, oder auch nur eine Ahnung des mit ihnen beabsichtigten Erfolges haben. Cornelius erhält zwar die Weisung, Petrus zu sich rufen zu lassen, aber er weiss nicht einmal, zu welchem Endzweck er zu ihm kommen soll, V. 33. Unwillkürlich folgt Petrus der an ihn ergangenen Aufforderung (V. 20), seine bisherige Ansicht von dem Verhältniss der Juden zu den Heiden tritt zwar gegen den in der Vision erhaltenen göttlichen Befehl zurück (28), er versteht aber noch so wenig die wahre Bedeutung und den Zweck desselben, dass ihm erst durch die überraschende Entdeckung der genauen Correspondenz der beiden auf einander sich beziehenden Visionen das rechte Licht aufgeht, und auch jetzt ist es nicht die eigene freie Überzeugung und Entschliessung, durch die er sich zum Handeln bestimmt, sondern es ist nur der überwältigende Eindruck neuer, augenblicklich eingreifender, wundervoller Ereignisse, durch welche vollends das beabsichtigte Resultat herbeigeführt wird. So sehr dient selbst Petrus hier zum blossen Organ und man sieht deutlich genug, in welchem äusserlichen Verhältniss die hier hervortretenden religiösen Ideen und Überzeugungen zu seinem religiösen Bewusstsein und der Stufe seiner religiösen Entwicklung stehen. Der ganzen Reihe dieser Begebenheiten fehlt es an allem historischen Zusammenhang, sie hat noch nirgends einen natürlichen Anknüpfungspunkt, hat nichts zur Folge, was als Wirkung so ausserordentlicher Veranstaltungen anzusehen wäre; die Gemeinde in Jerusalem lässt zwar durch die Versicherungen des Petrus ihre Zweifel beschwichtigen, wie wenig sie aber in der That gehoben waren, beweist das Kap. 15 Erzählte, und selbst Petrus kommt aus dieser Veranlassung auf jene Ereignisse immer wie auf etwas längst Antiquirtes zurück (ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων u. s. w. V. 7), woran man in der Zwischenzeit nicht mehr gedacht hat, und jetzt erst wieder zurückzudenken sich veranlasst sieht. Für welchen Zweck soll also alles diess damals geschehen sein, wenn es doch für jene Zeit, für die damalige Entwicklungsstufe selbst eines Petrus so wenig passte? Etwa nur dazu, um ihm später zu einem Anhaltspunkt für sein religiöses Bewusst-

sein zu dienen, zu einer Zeit, in welcher er eines solchen nicht mehr bedürfen konnte? Oder sollen wir alles nur um des Cornelius willen geschehen glauben? Wie passiv verhält aber er selbst sich zu allem, was mit ihm vorgeht, und wie wenig scheint es in letzter Beziehung nur um seine Person zu thun zu sein? Es lässt sich demnach kein befriedigender Zweck eines solchen Wunders denken, ja, wie wenig scheint auch schon ein so complicirtes und berechnetes Ineinandergreifen einer solchen Reihe wundervoller Ereignisse dem Charakter der Wunder der evangelischen Geschichte zu entsprechen? Nicht einmal für eine mythische Tradition kann eine solche Erzählung, ihrem wesentlichen Charakter nach, gehalten werden. Es herrscht in ihr durchaus die Reflexion vor, alle Momente der Erzählung greifen auf eine Weise in einander ein, wie sie nur die voraus alles Einzelne übersehende und berechnende Combination des reflectirenden Verstandes zu einem Ganzen verbinden kann: eine Vision correspondirt einer andern, und was in Folge der einen und der andern geschieht, kann nur in einem bestimmten Moment und auf bestimmte Weise geschehen, wenn es in das Ganze passen soll. Aus diesem Grunde ist auch die Bemerkung, mit welcher Neander seine Darstellung bevorwortet, wir seien nicht berechtigt, anzunehmen, dass Cornelius fähig gewesen sei, das Objective, Thatsächliche und das Subjective seiner eigenen Auffassung in dem, was sich ihm als Gegenstand seiner Erfahrung und Wahrnehmung darstellte, scharf auseinander zu halten, völlig zwecklos und unbrauchbar, da sich gar nicht denken lässt, was in der Reihe dieser Momente anders sein könnte, als es erzählt ist, und etwa nur auf einer subjectiven Täuschung beruhen möchte. Denkt man sich auch nur eines dieser Momente hinweg, oder auf eine andere Weise, so wird das Ganze verrückt und verschoben, es verliert seinen Halt und Zusammenhang. Eine Combination und Reflexion, wie sie hier vorausgesetzt werden muss, ist dem Mythus fremd. Daher kann eine solche Erzählung nicht als das zufällig entstandene Produkt der mythischen Tradition, sondern nur als eine aus einer bestimmten Absicht hervorgegangene freie Composition angesehen werden. Von diesem Gesichtspunkt aus

können die beiden Visionen, die so wesentlich zur Sache zu gehören scheinen, nur für eine freigewählte bildliche Form zur Einkleidung der hier darzustellenden Idee gehalten werden, wie ja auch sonst in den Produkten der ältesten christlichen Periode Visionen als blosse bildliche und poetische Form nichts Seltenes sind. Die Hauptidee, um welche es hier zu thun ist, erscheint so sehr als das Überwiegende, dass man es sich kaum verbergen kann, die Personen und Handlungen, die wir hier vor uns sehen, seien nur dazu bestimmt, die Idee des Ganzen zu tragen und sie zur Darstellung zu bringen. Sobald daher die als Mittel hiezu dienende Handlung so weit fortgeschritten ist, als der Zweck der Darstellung erfordert, bricht alsbald auch die Idee aus der sie umschliessenden sinnlichen Hülle mit aller Macht hervor, und es ist nun dem Petrus, wie ihn der Verfasser V. 34 die das Ganze beherrschende Idee aussprechen lässt, zum klaren Bewusstsein geworden, dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt, sondern unter jedem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm angenehm ist, welche Worte, wie von den neueren Interpreten mit Recht bemerkt wird, nach dem ganzen Zusammenhang nur so genommen werden können, dass sie im Gegensatz gegen den jüdischen Partikularismus den Satz aufstellen: Gott nehme bei der Aufnahme in das messianische Reich, vermittelst des Glaubens an Jesus, nicht auf die Abstammung oder Nichtabstammung von dem besondern theokratischen Volke, sondern nur auf die moralische Würdigkeit und Empfänglichkeit jedes Einzelnen Rücksicht. Auch die weiter folgende Rede des Petrus sucht besonders jede partikularistische Vorstellung von der Wirksamkeit Jesu zu entfernen. Unmittelbarer und sprechender aber hätte die Idee, die hier zum Bewusstsein gebracht werden soll, nicht zur Anschauung kommen können, als durch den dem Wasser voraneilenden Geist V. 44. Wie anschaulich ist dadurch dargethan, dass auch die Heiden von der Mittheilung des heiligen Geistes, als des Princips des christlichen Bewusstseins, nicht ausgeschlossen sein sollen; wie nahe dadurch der Schluss gelegt, dass, wenn nur das Innere, die Gesinnung, die Empfänglichkeit für den heiligen Geist vorhanden ist, auch die

äussere Förmlichkeit der Aufnahme nicht verweigert werden darf, weil neben jenem, als der Hauptsache, alles andere nur Nebensache ist? Daher hebt auch Petrus als den aus dem Ganzen sich ergebenden Hauptgedanken wiederholt (10, 47. 11, 16. 17) diess hervor, dass, da einmal Heiden auf die gleiche Weise, wie sie, die geborenen Juden, die Gabe des heiligen Geistes empfangen haben (mit denselben äussern, seine Mittheilung und Wirksamkeit beurkundenden Kriterien, wie am Pfingstfest, also dem λαλεῖν γλώσσαις und μεγαλύνειν τὸν θεὸν 10, 46), an sich zwischen Heiden und Juden in Beziehung auf das Reich des Messias kein Unterschied sein könne, worin von selbst lag, dass ebendesswegen auch bei den Heiden in Hinsicht ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft der Bekenner Jesu, als des Messias, nichts verlangt werden könne, was eigentlich, wie diess bei der Beschneidung der Fall wäre, die Bedingung enthielte, sie müssen, um Christen werden zu können, zuvor Juden werden. Dieselbe Idee musste hier, da das Ganze in Visionen eingekleidet ist, Visionen aber das Bildliche und Symbolische lieben, auch in symbolischer Form dargestellt werden. Der Unterschied des Reinen und Unreinen in Beziehung auf das Verhältniss der Juden zu den Heiden gründete sich besonders auch auf die mosaischen Speisegesetze, in welchen den Juden das Fleisch gewisser als unrein geltender Thiere zu geniessen verboten war. Die Heiden, welchen dieser Fleischgenuss nicht verboten war, wurden ebendesswegen von den Juden für unrein gehalten, und man hatte sich im Umgang mit den Heiden besonders vor ihrer verunreinigenden Tischgemeinschaft zu hüten. Sehr treffend ist daher die Idee, dass der in Hinsicht des Verhältnisses der Juden zu den Heiden bisher bestehende Unterschied des Reinen und Unreinen nicht mehr gelten soll, durch ein Gefäss veranschaulicht, in welchem reine und unreine Thiere auf gleiche Weise enthalten waren und ohne Unterschied zum Genuss dargeboten wurden. Eben darum hängt auch der Heisshunger, welcher den Petrus schon vor dieser Vision befallen hatte, mit dem Zweck und Inhalt der Vision selbst sehr genau zusammen; er sollte das Verbot des Genusses gewisser Thiere, die doch auch zur Nah-

rung des Menschen bestimmt sind, und zur Befriedigung desselben Bedürfnisses dienen, als eine widernatürliche Beschränkung darstellen. Den die Aufhebung des Unterschieds des Reinen und Unreinen vermittelnden Gedanken drückte das symbolische Gefäss sowohl dadurch aus, dass es zwischen den reinen und unreinen Thieren keinen Unterschied machte, als auch besonders dadurch, dass es mit seinem ganzen Inhalt vom Himmel herabgelassen wurde. Wie der Unterschied des Reinen und Unreinen in Beziehung auf die Thierwelt auf einer gewissen dualistischen Weltansicht beruht, auf der Idee einer reinen und unreinen Schöpfung, so konnte auch in Hinsicht des Verhältnisses der Juden und Heiden die nach alter Sitte und nach der herrschenden Ansicht bestehende Scheidewand durch nichts besser hinweggeräumt werden, als durch den vermittelnden Gedanken, dass Gott sowohl der Heiden als der Juden Gott sei. Wie es vom Standpunkt Gottes aus keine unreine Schöpfung gibt, kein Mensch für unrein und verunreinigend zu halten ist (V. 28 vgl. 15), so ist auch Jesus als Messias mit dem Frieden seines Evangeliums der allgemeine Herr aller (πάντων κύριος V. 36), von Gott zum Richter bestimmt über Lebende und Todte (V. 42). So sehr zielt hier alles darauf hin, eine bestimmte Idee klar und anschaulich darzustellen, dass es aber gerade Petrus ist, in welchem diese Idee zum Bewusstsein und zur Anerkennung gebracht werden soll, bedarf nach dem schon Gesagten keiner weitern Bemerkung, nur auf den damit eng zusammenhängenden Umstand ist noch aufmerksam zu machen, welches Interesse der Verfasser verräth, die von Petrus ausgesprochene Idee nun auch als eine von der jerusalemischen Gemeinde anerkannte betrachten zu dürfen. Er erwähnt daher ausdrücklich den Widerspruch, welchen die Handlungsweise des Petrus, die Mittheilung des Evangeliums an Unbeschnittene und Unreine, bei der Gemeinde in Jerusalem gefunden habe, und lässt den Petrus zu seiner Rechtfertigung den ganzen Hergang der Sache umständlich erzählen (eine Wiederholung, die sich der Verfasser nicht erlaubt haben würde, wenn er nicht gerade auf dieses Moment seiner Erzählung, den Eindruck, welchen die Sache auf die Gemeinde in

Jerusalem gemacht haben soll, besonderes Gewicht gelegt hätte), worauf sodann die Gemeinde in Jerusalem sich zufrieden gegeben und Gott für diese Erweiterung seiner Heilsanstalt auf die Heiden gepriesen haben soll (11, 1—18). Ihr in der Folge in derselben Sache bewiesenes Benehmen zeigt deutlich genug, wie fremd ihr alles diess damals noch gewesen sein muss. Lässt sich doch auch schon diess gar nicht begreifen, wie dem Petrus seine Rechtfertigung wegen des so grossen Anstoss erregenden Schrittes so leicht gelingen konnte, wenn er sich darauf berief, dass ehe er noch seinen Vortrag beendigt habe, ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ 11, 15. Hiemit wird auf das Pfingstfest und das wundervolle γλώσσαις λαλεῖν an demselben zurückgewiesen. Ein so thatsächliches und offenkundiges Wunder konnte allerdings am besten dazu dienen, die Zweifel der Gemeinde zu beschwichtigen. Wenn nun aber das Wunder des λαλεῖν γλώσσαις der Wirklichkeit nach auch bei Cornelius und den mit ihm Getauften für nichts anders gehalten werden kann, als dass sie, wofür es auch Neander erklärt (a. a. O. S. 105), sich gedrungen fühlten, in begeisterten Lobpreisungen des Gottes, der sie auf wunderbare Weise zum Heil geführt hatte, ihre Gefühle auszusprechen, wird sich die Gemeinde in Jerusalem auch mit einer solchen Rechtfertigung begnügt haben? Sollen wir also, um uns diese Rechtfertigung positiver und befriedigender denken zu können, wieder zurücknehmen, was sich in Ansehung der λαλεῖν γλώσσαις als ein wohlbegründetes Resultat der Untersuchung ergibt? Gewiss nicht, sondern es folgt hieraus nur, dass es sich auch mit dieser Rechtfertigung vor der jerusalemischen Gemeinde, vor allem aber mit demjenigen, was sie veranlasst haben soll, in der Wirklichkeit nicht so verhalten haben kann, wie uns der Buchstabe der Erzählung glauben lässt.

So wenig eine solche Erzählung geeignet ist, auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch zu machen, so trefflich passt sie dagegen zu der apologetischen Tendenz, nach welcher die Apostelgeschichte angelegt ist. Wie man auch über die traditionellen Elemente, welche etwa der Bekehrungsgeschichte des Cornelius zu Grunde



liegen, urtheilen mag, es kann nur aus dem apologetischen Interesse des Verfassers der Apostelgeschichte erklärt werden, dass er sie in seine Darstellung aufgenommen und ihr diese Stelle in ihr gegeben hat. Unter der Ägide des Apostels Petrus, welcher selbst den ersten Heiden bekehrt hatte, sollte Paulus in seinen apostolischen Wirkungskreis unter den Heiden eintreten und die himmlische Erscheinung, auf welche er allein den Beweis zu seiner apostolischen Berufung gründen konnte, durch eine gleiche, dem Apostel Petrus gewordene Vision auf die vollgültigste Weise legitimirt werden. Welches grosse apologetische Interesse diess für den Verfasser der Apostelgeschichte haben musste, kann man sich wohl denken, wenn man erwägt, welchen Angriffen der Apostel Paulus wegen der eigenthümlichen Weise seiner Berufung, wie gleich anfangs, so noch lange nachher, von judenchristlicher Seite ausgesetzt war. In den pseudoclementinischen Homilien wird mit offenbarer Beziehung auf den Apostel Paulus der Grundsatz aufgestellt, dass nur diejenige Offenbarung als eine wahre und glaubwürdige angesehen werden könne, die nicht durch Erscheinungen und Visionen, sondern durch äussere Mittheilung und Belehrung vermittelt werde. Es ist diess ein Hauptgegenstand der Controverse zwischen den in jenen Homilien mit einander sich unterredenden Hauptpersonen, und die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe können ganz dazu dienen, uns das Moment, das die Sache für den Apostel und seine Partei haben musste, klar zu machen. „Du hast dich gerühmt", hält der Magier Simon dem Apostel Petrus entgegen (Hom. 17, 13), „deinen Lehrer (den wahren Propheten, Christus) vollkommen aufgefasst zu haben, weil du ihn persönlich gegenwärtig gesehen und gehört hast, und es sei für keinen andern möglich, in einem Gesicht oder in einer Vision (ὁράματι ἢ ὀπτασίᾳ) das Gleiche zu haben; dass nun diess unwahr ist, will ich dir zeigen. Wer einen Andern deutlich hört, wird durch das Gesagte nicht vollkommen überzeugt. Denn sein Geist muss denken: lügt nicht der Mensch als blosse Erscheinung? Die Vision aber gewährt, so wie sie gesehen wird, dem Sehenden die Überzeugung, dass sie etwas Göttliches ist." Darauf erwidert

Petrus: „Du behauptest, es könne einer durch eine Vision mehr vernehmen, als durch eine reelle Einwirkung (ἢ παρὰ τῆς ἐνεργείας). Desswegen glaubst du über Jesus besser unterrichtet zu sein, als ich. Allein der Prophet verdient allen Glauben, da man voraus weiss, dass er wahrhaft ist, und er gibt, wie der Lernende will, auf die an ihn gemachten Fragen Antwort. Wer aber einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaubt, hat keine Sicherheit und weiss nicht, wem er glaubt. Denn es kann ja wohl ein böser Dämon oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er fragt, wer der Erschienene sei [1]), kann er ihm sagen, was er will. Er bleibt, so lange es ihm beliebt, und erlischt wie ein plötzlich leuchtender Strahl, ohne dem Fragenden die gewünschte Auskunft zu geben. Beim Traum kann man nicht einmal fragen, was man wissen möchte, da der Schlafende seinen Geist nicht in seiner eigenen Gewalt hat. Desswegen fragen wir aus Wissbegierde vieles im Traum Andere, und erfahren, ohne zu fragen, was von keinem Interesse für uns ist, und wenn wir erwachen, sind wir unzufrieden, dass wir das, woran uns gelegen war, nicht gehört und gefragt haben.“ Auf die Einwendung des Magiers, dass, wenn auch nicht allen Visionen Glauben zu schenken sei, doch die von Gott geschickten Gesichte und Träume nicht falsch sein können, dass nur der Gerechte, nicht der Gottlose, ein wahres Gesicht sehen könne, antwortet Petrus, dass er diess nicht zugeben könne, und fährt in der Entwicklung seiner Theorie weiter so fort: „Ich weiss, dass viele Idolenverehrer, Unzüchtige, Menschen, die Sünden aller Art begehen, Gesichte und wahre Träume sehen, einige auch dämonische Erscheinungen haben. Ich behaupte, dass das Auge des Sterblichen die fleischlose Gestalt des Vaters oder Sohnes nicht sehen kann, weil sie im reinsten Lichte glänzt. Es ist daher nicht Neid, dass Gott dem mit einer fleischlichen Natur verbundenen Menschen sich nicht zu sehen gibt. Denn wer kann die fleischlose Natur nicht blos des Sohnes, sondern auch eines Engels sehen? Wenn

1) Wie Paulus Apostelgesch. 9, 5 fragt: τίς εἶ, κύριε.

aber einer eine Vision sieht (ὀπτασία), soll er dabei bedenken, dass sie von einem bösen Dämon herrühre: dass auch Gottlose Gesichte und wahre Träume sehen, ist gewiss, und ich kann es auch aus der Schrift beweisen.“ Es werden nun die Beispiele von Abimelech 1 Mos. 20, von Pharao 1 Mos. 41, von Nebucadnezar Dan. 3. 5 angeführt. „Alle diese waren Gottlose und sahen doch Visionen und Gesichte und wahre Träume. Es kann daraus, dass einer Visionen, Träume und Gesichte sieht, nicht geschlossen werden, dass er wirklich ein Frommer ist. Denn dem Frommen quillt das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Sinn, welches Wahre nicht im Traume gesucht, sondern dem guten Menschen mit Bewusstsein und Einsicht verliehen wird. So wurde auch mir vom Vater der Sohn geoffenbaret, daher weiss ich, welche Bedeutung die Offenbarung hat (τίς δύναμις ἀποκαλύψεως, d. h. was sie wesentlich ist), aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14), stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiss selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich desshalb selig pries, sagte es mir erst, dass es der Vater war, der mir diess geoffenbaret hatte. Seitdem sah ich ein, was Offenbarung sei, ohne äussern Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden, und so ist es auch, denn in der Wahrheit, die Gott in uns gepflanzt hat, ist der Same aller Wahrheit enthalten. Diese wird uns durch Gottes Hand entweder verhüllt oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt. Von aussen aber durch Visionen und Träume Mittheilungen zu erhalten, ist nicht der Charakter der Offenbarung, sondern ein Beweis des göttlichen Zorns, daher steht auch im Gesetz geschrieben, dass Gott erzürnt dem Aaron und Moses sagte (4 Mos. 12, 6): Wenn ein Prophet unter euch aufsteht, will ich mich ihm durch Gesichte und Träume kund thun, nicht aber, wie dem Moses, meinem Diener, denn sichtbar (unmittelbar, ἐν εἴδει) rede ich mit ihm, und so wie einer mit seinem Freunde spricht. Du siehst, wie Gesetz und Träume Äusserungen des Zorns sind. Was aber dem Freund mitgetheilt

wird, geht von Mund zu Mund, unmittelbar, und nicht durch Bilder, durch Träume und Gesichte, wie er sich dem Feinde mittheilt. Wenn nun aber auch dir unser Jesus erschien, sich dir zu erkennen gab, und mit dir redete, so hat er, wie zürnend gegen einen Widersacher, desswegen durch Gesichte und Träume und durch äussere Offenbarungen mit dir gesprochen. Kann aber einer durch eine Vision zur Befähigung für's Lehramt unterrichtet werden? Wenn du sagst, es ist wohl möglich, so sage ich: warum hat denn der Lehrer ein ganzes Jahr mit Wachenden beständig Umgang gepflogen, und wie können diese glauben, dass er auch dir erschienen sei? Wie kann er denn dir erschienen sein, da du gar nicht übereinstimmend mit seiner Lehre denkst? Bist du wirklich, wenn auch nur Eine Stunde, durch Umgang und Unterricht zum Apostel gebildet worden, so verkündige seine Reden, erkläre, was er sagte und that, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war, denn mir, einem festen Felsen, dem Grundpfeiler der Kirche, hast du dich als Widersacher entgegengestellt. Wärest du nicht ein Widersacher, du hättest mich nicht verläumdet und meine Predigt geschmäht, so dass man mir nicht glaubt, was ich selbst vom Herrn, als ich bei ihm war, gehört habe, wie wenn ich verdammlich wäre, da ich doch gepriesen zu werden verdiene. Ja vielmehr, wenn du mich verdammlich nennst (Gal. 2, 11), so klagst du Gott an, der mir Christus geoffenbart hat, du greifst den an, der mich wegen dieser Offenbarung selig pries. Willst du in der That und Wahrheit ein Mitarbeiter an der Sache der Wahrheit werden, so lerne zuvor von uns, wie wir von jenem gelernt haben, und wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde dann unser Mitarbeiter." So urtheilte man also selbst noch damals, zur Zeit der Abfassung der pseudoclementinischen Homilien, auf judenchristlicher Seite über den apostolischen Beruf des Paulus, und dass wir hierin nicht etwa blos eine extreme häretische Stimme der spätern Zeit vernehmen, bezeugen uns die Briefe des Apostels selbst, in welchen sich uns schon dieselbe Ansicht über ihn zu erkennen gibt. Es kann diess nur das allgemeine Urtheil der gegnerischen juden-

christlichen Partei gewesen sein. Hatte sich dieses Urtheil schon zur Zeit des Verfassers jener Homilien bei einem Theile der Judenchristen gemildert, liess man ihn nun auch von dieser Seite, wenigstens neben Petrus, als Apostel gelten, in einer Stellung, in welcher er vor Petrus nichts voraus haben durfte, und selbst seinen Ruhm als Heidenapostel mit ihm theilen musste, so sehen wir hierin schon das Resultat der Bemühungen, durch welche, wie von der paulinischen Partei überhaupt, so namentlich auch von dem Verfasser der Apostelgeschichte darauf hingewirkt wurde, dem Apostel Paulus wenigstens soweit die Anerkennung seiner apostolischen Würde zu verschaffen. Ohne Concessionen und Accommodationen verschiedener Art von Seiten der paulinischen Partei konnte diess nicht geschehen. Es musste vor allem der petrinischen Partei der für ihren Apostel angesprochene Primat mit dem Grundsatz, auf welchem er beruhte, eingeräumt werden. Der Verfasser der Apostelgeschichte musste sich selbst dazu verstehen, dasselbe Kriterium des apostolischen Berufes, das die Homilien als das einzige aufstellen, in seine Darstellung aufzunehmen. Bei der Erwählung des Apostels Matthias an die Stelle des Verräthers stellt Petrus den Grundsatz auf 1, 21. 22: δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἐν παντὶ χρόνῳ, ἐν ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας, ἧς ἀνελήφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γενέσθαι σὺν ἡμῖν ἕνα τούτων. In demselben Sinne sagt Petrus in seiner Rede bei der Bekehrung des Cornelius 10, 41, sie, die Apostel, seien die μάρτυρες προκεχειροτονημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ (die folgenden Worte μετά το ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν sind offenbar nicht, wie sie auch DE WETTE nimmt, mit den unmittelbar vorhergehenden, sondern mit ἐμφανῆ γενέσθαι V. 40 zu verbinden). Es geschieht, wie sich nicht verkennen lässt, mit einer gewissen Absichtlichkeit, die auf eine besondere Veranlassung hiezu schliessen lässt, dass der Grundsatz, Zeugen des auferstandenen Jesus können nur solche sein, welche durch das beständige Zusammenleben mit ihm, durch die Gemeinschaft des Aus- und Ein-

wird, geht von Mund zu Mu [illegible] von ihı
Bilder, durch Träume und G [illegible] chen und
theilt. Wenn nun aber au [illegible] der Verfas
erkennen gab, und mit [illegible] stolischen Bei
einen Widersacher, d [illegible] gemacht
durch äussere Offenb [illegible] Partei zu
durch eine Vision [illegible] auch von ihre
Wenn du sagst [illegible] stel das Seinige
der Lehrer [illegible] der ausschli
pflogen, und [illegible] ihnen erlange
sei? W [illegible] zum Apostelamt
einst [illegible] wie sie ja auch
nur [illegible] Zweck,
b [illegible] entliche göttlich
[illegible]

[illegible]es Kapitel.

[illegible] des Apostels.

[illegible]

[illegible] den wirkliche
[illegible] Einiges.
[illegible] der Ap
[illegible] Apostels seh
[illegible] als die Pe
[illegible] Eind
[illegible] in sich
[illegible] ungen in
[illegible] apostoli
[illegible] welche, w
[illegible] nichts über
[illegible] anzuneh
[illegible] selbst vertiefe

gewonnene christliche Bewusstsein hinein-
lität überhaupt, so wie nach der Art
eine so plötzliche und so durch-
rn war, lässt es sich nicht anders
rst durch verschiedene vermittelnde
ndern, sobald er einmal sich in sich selbst
hatte, mit Einem Male das war, was wir seit-
cken. Sobald es, wie er selbst sagt, Gal. 1, 16,
hatte, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er
ngelium desselben unter den Heiden verkündige, war seinem
sstsein eine ganz neue Welt aufgegangen, und die ihm eigene
elbstständigkeit bewahrte ihn vor jeder die Reinheit seiner Individualität trübenden Abhängigkeit von Andern. Nur so viel ist gewiss, dass er, so sehr er auch sein ganzes apostolisches Thun und Wirken auf die Unmittelbarkeit seiner apostolischen Berufung gründete, und Alles, was er war, nur durch den ihm erschienenen Christus sein wollte, nicht unterlassen hatte, Erkundigungen über die Lebensgeschichte Jesu einzuziehen. Wer von Thatsachen der evangelischen Geschichte so bestimmt und so speciell reden kann, wie der Apostel thut, 1 Cor. 11, 23 f. 15, 8 f., kann auch mit dem übrigen Hauptinhalt derselben nicht unbekannt gewesen sein.

In Antiochien, wo in Folge der schon erwähnten, für die Entwicklungsgeschichte des Christenthums so wichtig gewordenen Ereignisse, noch ehe Paulus dahin kam, eine neue Metropole der christlichen Welt zu entstehen begann [1]), betrat der Heidenapostel

---

1) Als eine Andeutung der Wichtigkeit, welche Antiochien für die Sache des Christenthums erhalten hatte, ist die 11, 26 gemachte Bemerkung zu nehmen, die Jünger seien in Antiochien zuerst Christianer genannt worden. Dieser Name muss zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte ein im Publikum schon allgemein gangbarer gewesen sein, was auch die eigentliche Bedeutung von χρηματίζειν ist. Der Name χριστιανοὶ kommt in den beiden neutestamentlichen Stellen, in welchen er sich noch findet, Apg. 26, 18. 1 Petr. 4, 16 nur als eine im Munde der Gegner gebrauchte Bezeichnung vor, wie er auch noch nachher von Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts nicht anders gebraucht wird, die Gegner aber, die ihn den

zuerst seine so weit sich erstreckende und so erfolgreiche Laufbahn. Mit dem ihm am meisten befreundeten Barnabas unternahm er von da die erste Missionsreise, die zuerst nach Cypern und von da nach den kleinasiatischen Ländern Pamphylien, Pisidien, Lykaonien und den Städten derselben, Perge, Antiochien, Ikonium, Lystra und Derbe gerichtet war. Die von Wundern begleiteten Vorträge der beiden Apostel sollen dem Evangelium eine bereitwillige Aufnahme bei den Heiden verschafft, aber ebendesswegen nur einen um so feindseligern Widerstand von Seiten der Juden hervorgerufen haben. In dem ganzen Abschnitt gibt sich die apologetische Tendenz und die schriftstellerische Freiheit des Verfassers der Apostelgeschichte auf eine Weise kund, welche den historischen Inhalt sehr in Frage stellt.

Die Wunder, welche der Apostel auf dieser ersten Missionsreise in Begleitung des Barnabas verrichtet haben soll, tragen sehr deutlich die Merkmale der apologetischen Parallele mit Petrus an sich. Eine der berühmtesten apostolischen Thaten des Petrus war sein Sieg über den Magier Simon. Die Apostelgeschichte lässt den Apostel mit dem Magier in Samarien zusammentreffen, als Petrus daselbst zum erstenmal ausserhalb Judäa in seinem apostolischen Beruf auftrat. Ganz parallel ist hiemit das Zusammentreffen des

---

Christen gegeben haben, können nur Heiden gewesen sein, da Juden den ihnen heiligen Namen χριστός nicht so gebraucht haben würden. Eben der heidnische Ursprung des Namens veranlasste den Verfasser, ihn mit der Stadt Antiochien, als dem ersten heidnischen Sitze des Christenthums, in Verbindung zu bringen. Ob er aber auch in Antiochien entstanden ist, kann die lateinische Form zweifelhaft machen. Römische Schriftsteller erwähnen den Namen *Christiani* zuerst, und zwar auch, wie er hier bezeichnet wird, als einen unter dem Volke gebräuchlichen, Tacitus und Suetonius aus Veranlassung der neronischen Feuersbrunst und der dabei gegen die Christen verübten Grausamkeiten. *Nero*, sagt Tacitus Ann. XV, 44, *subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus.* Vgl. Suet. Nero 16. Schon zur Zeit Nero's also nannte das Volk die verhasste Secte Christianer. Der Verfasser kann seinen Ursprung auch blos desswegen nach Antiochien verlegt haben, weil er meinte, als heidnischer Name müsse er in der ersten heidnischen Stadt, in welcher es Christen gab, entstanden sein.

Apostels Paulus mit dem Magier Elymas in Cypern auf seiner ersten Missionsreise. Die Zurückweisung und Bestrafung des Magiers ist auch bei Paulus der erste bedeutende Akt seines auswärtigen apostolischen Wirkens. Der apostolische Scharfblick zeigte sich in beiden Fällen besonders durch die augenblickliche Enthüllung der tiefen sittlichen Verkehrtheit, die der Magie in ihrer Berührung mit dem Christenthum zu Grunde lag. Wenn daher gleich der Magier Elymas sich in ein anderes Verhältniss zum Christenthum setzte, als der Magier Simon, so ist doch der Hauptbegriff der gegen ihn gerichteten Strafrede derselbe, wie in der Rede des Petrus Kap. 8. Die Rede 13, 10 f. weist sichtbar zurück auf 8, 21 f. Der Hauptsatz 8, 21: ἡ γὰρ καρδία σοῦ οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον θεοῦ, ist 13, 8 f. weiter ausgeführt, wesswegen der Magier als ein ζητῶν διαστρέψαι ἀπὸ τῆς πίστεως, πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥᾳδιουργίας, διαστρέφων τὰς ὁδοὺς κυρίου τὰς εὐθείας, geschildert wird. Wie solche Nachbildungen die fehlende Originalität gewöhnlich durch Steigerung zu ersetzen suchen, so ist diess auch hier der Fall. Es zeigt sich diess schon dadurch, dass der Magier Elymas nicht wie der Magier Simon auf unlauterem Wege in die christliche Gemeinschaft sich eindrängte, sondern sich in directe Opposition zum Christenthum setzte, wesswegen auch die an ihn gerichtete Strafrede noch stärkere Ausdrücke enthält, als die gegen Simon (wie besonders V. 10: υἱὲ διαβόλου). Vorzüglich aber gibt sich die steigernde Nachbildung darin kund, dass, während gegen Simon keine Strafe ausgesprochen, er sogar aufgefordert wird, Gott um Vergebung seiner Sünden zu bitten, bei Elymas dagegen sogleich ein Strafwunder eintritt. Dieses selbst aber ist nichts anders als eine bildliche Versinnlichung desselben Hauptbegriffs, durch welchen der Magier, oder das Wesen der Magie, charakterisirt wird. Wie die Magie im Gegensatz gegen die wahre Religion die unwahre, verkehrte, irrige ist, und darum auch die im Dunkel umhertappende, mit Finsterniss bedeckte, blinde und nichtssehende, so ist diess in der über den Magier verhängten Strafe symbolisirt (παραχρῆμα δὲ ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος καὶ περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς, V. 11.) Wie klar ist hier die nachbildende

Hand, da alle diese Züge nur die weitere Ausführung der οὐκ εὐθεῖα καρδία 8, 21 sind? Eben dieser erste bedeutende apostolische Akt des Paulus ist auch desswegen bemerkenswerth, weil nun seit demselben die Apostelgeschichte statt des noch beibehaltenen Namens Saulus ihm seinen eigentlichen Apostelnamen Paulus gibt, und ihn nun auch gewöhnlich nicht nach, sondern vor Barnabas nennt. Dass dieser Wechsel der Namen gerade an dieser Stelle eine Beziehung auf den vom Apostel Paulus bekehrten römischen Proconsul Sergius Paulus habe, lässt sich nicht wohl bezweifeln und ebendesswegen auch die Erklärung des Hieronymus: *apostolus a primo ecclesiae spolio, Proconsule Sergio Paulo, victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus ex Saulo vocaretur*, nicht verwerfen, nur ist die Errichtung dieser Trophäen nicht dem Apostel selbst zuzuschreiben, sondern blos der Sage, welche die von dem Apostel irgendwie vorgenommene Namensänderung an einen bedeutenden Akt seines apostolischen Lebens anknüpfen wollte. Wodurch hätte sich der Heidenapostel sogleich in seinem volleren Glanze zeigen können, als durch die Bekehrung eines römischen Proconsuls? Auf die Bekehrung eines Römers aber wies ja die römische Namensform hin. Die Bekehrung eines römischen Proconsuls sollte also die bedeutende That gewesen sein, durch welche der Apostel die Bedeutung des Namens, welchen er als Heidenapostel führte, auf eine so denkwürdige Weise bewährte. Der heidnische Name Paulus ist der eigentlich bezeichnende für den Heidenapostel. So erhalten wir, wenn wir die Sage von dieser Namengebung von dieser Seite auffassen, zugleich eine Parallele zu der ächt apostolischen That des Apostels Petrus, Matth. 16, 16. Wie damals Petrus durch sein felsenfestes Bekenntniss von Jesus als Christus und dem Sohn Gottes die wahre Bedeutung seines Namens beurkundete, nicht mehr Simon, sondern Petrus genannt zu werden verdiente, so war bei Paulus der gleiche Fall, als er durch den von ihm bekehrten Römer Paulus ein Denkmal seines Namens stiftete und ein öffentliches Zeugniss davon gab, mit welchem Recht er als Heidenapostel diesen Namen zu führen verdiene. Nur wäre die Bekehrung eines so vornehmen Römers noch

keine hinlänglich energische That gewesen, um diesen Moment im Leben des Apostels besonders zu fixiren: er musste erst durch einen dabei zu überwindenden Widerstand, den Kampf des wahren göttlichen Glaubens mit dem falschen, magischen, dämonischen, inhaltsreicher und bedeutender werden. Desswegen ist der Moment, mit welchem der Name Paulus seine Bedeutung erhält, der Moment der den Magier niederwerfenden Anrede. Σαῦλος δὲ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, καὶ ἀτενίσας εἰς αὐτὸν εἶπε u. s. w. V. 9 f. So sind zwei verschiedene Momente aus dem Leben des Petrus in Einem Akt vereinigt, da Paulus in dem ersten bedeutenden apostolischen Akt nur als Heidenapostel auftreten konnte.

Man setzt gewöhnlich in die historische Glaubwürdigkeit solcher Erzählungen, wie die von den beiden Magiern der Apostelgeschichte Kap. 8 und 13 sind, auch desswegen keinen Zweifel, weil Theurgen und Goëten eine sehr gewöhnliche Erscheinung jener Zeit gewesen seien, und besonders auch bei Männern von den ersten Ständen leichten Eingang gefunden haben. Es ist diess allerdings nicht zu läugnen, und wir sehen ein Beispiel dieser Art namentlich an dem von Josephus (Antiq. 20, 7) erwähnten Magier Simon aus Cypern, welcher bei dem römischen Procurator von Judäa, Felix, sehr viel galt; je gewöhnlicher aber gewisse Zeiterscheinungen sind, desto natürlicher ist auch, dass die Sage oder Dichtung von ihnen ihren Stoff entlehnt. Aus diesem Grunde sollte man sich für den Zweck, dadurch die Wahrheit der Erzählungen der Apostelgeschichte zu beweisen, auch nicht auf den lucianischen Alexander von Abonoteichos berufen, nach dessen Weissagungen gerade die angesehensten Männer Roms am begierigsten geforscht haben, und dessen eifriger Anhänger besonders der angesehene römische Staatsmann Rutilianus gewesen sei[1]), da klar ist, dass Lucian in diesem Betrüger keine historische Person schildern, sondern nur ein Sittengemälde seiner Zeit geben wollte. Dass die Apostelgeschichte dem Magier den Namen Barjesus gibt und von ihm sagt, er sei ein jüdischer

1) Neander, Gesch. der Pfl. S. 148.

Pseudoprophet gewesen, beweist gleichfalls nichts für die Wahrheit der Erzählung: als Jude eignete er sich nur um so mehr dazu, dem Apostel Paulus auf diese Weise als Widersacher gegenübergestellt zu werden. Was aber die Bekehrung des römischen Proconsuls betrifft, so möchte auch diese an sich schon einen sehr geringen Grad von Wahrscheinlichkeit haben. Die Apostelgeschichte selbst lässt sich nicht näher darauf ein, sie sagt nur, ohne einer Taufe Erwähnung zu thun, er habe geglaubt, und zwar in Folge des an dem Magier geschehenen Wunders mit dessen Realität es sich so verhält, wie schon gezeigt ist. Und was soll man sich überhaupt unter einer Bekehrung denken, für welche bei denen, in deren Klasse ein römischer Proconsul gehörte, und in einem Falle, wie der hier erzählte ist, sowohl jeder tiefere Anknüpfungspunkt, als auch jede äussere Bürgschaft dafür fehlte, dass der etwa erhaltene Eindruck von einer andern als blos augenblicklichen Wirkung sein werde? Können solche Nebenumstände in keinem Falle als Bestätigung der Wahrheit der Erzählung überhaupt angesehen werden, so kommt es immer wieder auf den allgemeinen Gesichtspunkt an, unter welchen solche Erzählungen, nach der ganzen Beschaffenheit der historischen Darstellung, deren Bestandtheile sie sind, gestellt werden müssen.

Ein zweites Wunder soll der Apostel Paulus auf derselben Missionsreise zu Lystra in Lykaonien an einem von Geburt an lahmen Menschen verrichtet haben, 14, 8 f. Auch dieses Wunder stellt sich sogleich als Seitenstück zu einem petrinischen dar, zu dem 3, 1 f. erzählten. Hier, wie dort, ist es ein χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, 3, 2. 14, 8. Das Verhältniss, in das sich der Wunderthäter zum Lahmen setzt, wird in beiden Stellen durch das Wort ἀτενίζειν bezeichnet (ἀτενίσας αὐτῷ — εἶπε [Παῦλος] 14, 9. ἀτενίσας Πέτρος εἰς αὐτόν — εἶπε, 3, 4) und das erfolgende Wunder selbst wird beidemal mit denselben Worten beschrieben: ἥλλετο καὶ περιεπάτει, 14, 10. ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιεπάτει 3, 8. Nur hat die erstere Erzählung, da der Lahme auch als Bettler bezeichnet ist, einige weiter damit zusammenhängende Züge, die zweite dagegen hebt des Lahmen πίστις τοῦ σωθῆναι hervor. Man wird nun sagen, diese

Gleichförmigkeit der beiden Erzählungen sei ganz natürlich, da auch das vorgefallene Wunder selbst ganz dasselbe sei. Wäre nur nicht in beiden Stellen ein besonderes Interesse sichtbar, gerade ein solches Wunder zu haben, das so ganz geeignet war, grosses Aufsehen zu erregen, und den Apostel recht absichtlich als Wunderthäter bezeichnen soll. Dazu passte am besten ein von Geburt an Lahmer, welchen man noch nie gehen gesehen hatte, der aber jetzt mit Einem Male auf seine Füsse sprang, und umherspringend und umhergehend das an ihm geschehene Wunder auf diese Weise selbst unter dem ganzen Volke zur Schau trug. Wie dieser Zug 3, 8 recht absichtlich ausgemalt ist, so mischt sich auch 14, 10 der Geheilte mit demselben Erfolg unter die Volksmenge (ἥλλετο καὶ περιεπάτει, οἱ δὲ ὄχλοι ἰδόντες u. s. w.) [1]). Der leitende Gedanke des Geschichtschrei-

---

1) Neander hat seinem auch hier blos referirenden und übersetzenden Texte die Bemerkung beifügen zu müssen geglaubt (S. 154): „Diess (dass der Lahme auf das blosse Wort des Apostels aufstund und wandelte) zu glauben, wird sich freilich nur der gedrungen fühlen, wer die neuen göttlichen Lebenskräfte anerkennt, welche durch Christus in die Menschheit eingetreten sind. Aber überhaupt wer nur in keiner mechanischen Naturansicht befangen ist, wer die Macht des Geistes über die Natur, wer einen verborgenen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib anerkennt, sollte es wenigstens nicht so unglaublich finden, dass der unmittelbare Eindruck einer auf das ganze innere Wesen des Menschen einwirkenden göttlichen Kraft Ergebnisse von ganz anderer Art hervorbringen konnte, als die aus dem Bereich der gewöhnlichen Naturkräfte genommenen Heilmittel." Ich halte es in einer historisch-kritischen Untersuchung der Wundererzählungen der Apostelgeschichte für ganz überflüssig, in die allgemeine dogmatische Frage, ob Wunder überhaupt möglich sind, einzugehen, da es sich bei einer solchen Untersuchung nicht um die Möglichkeit, sondern nur um die Erkennbarkeit der Wunder handelt, unter welchen Begriff alle Fragen gehören, mit welchen sich die Kritik zu beschäftigen hat. Wenn aber Andere mit Umgehung jeder kritischen Frage, die sie als Historiker zu untersuchen hätten, für ihre Gewohnheit, jedem Wunder, das einmal in irgend einer Schrift des N. T. erzählt ist, unbedingten Glauben zu schenken, eine Wundertheorie zu Hülfe nehmen zu müssen glauben, und zur Rechtfertigung derselben nichts Besseres vorzubringen wissen, als die Beschuldigung, dass es allen denen, welche nicht derselben Wunderansicht huldigen, an der rechten Ansicht vom Christenthum und von der Natur fehle, so mögen sie es sich auch gefallen lassen, wenn eine solche

bers ist: auch Paulus hat ebenso grosse und staunenswerthe Wunder vollbracht, wie Petrus, auch er machte durch seine ganze Er-

Beschuldigung zurückgewiesen wird. Da sie die Stelle positiver Gründe vertreten soll, so ist schon hieraus zu sehen, wie schwach diese sein müssen. Der Beschuldigung, dass, wer ein Wunder der Apostelgeschichte, wie das fragliche, nicht glaubt, auch die durch Christus in die Menschheit eingetretenen göttlichen Lebenskräfte nicht anerkenne, liegt eine sehr unwürdige Ansicht vom Christenthum zu Grunde, da hieraus folgen müsste, dass Wunder so wesentlich zum Christenthum gehören, dass überall, wo das Christenthum nicht von Wundern begleitet ist, dasselbe auch seine göttlichen Lebenskräfte nicht äussert. Da nun bekanntlich keine Wunder mehr geschehen, wenigstens keine derselben Art, wie diejenigen, von welchen hier die Rede ist, wenn man nicht etwa die Wunder der Legenden des Mittelalters und der neueren Missionsberichte dafür halten will, und somit auch jedem, der nicht denselben Glauben theilt, die Anerkennung des göttlichen Lebensprincips des Christenthums abspricht, so müsste das Christenthum längst in sich erstorben sein. So sei man demnach so billig, zuzugestehen, dass es auch abgesehen von den Wundern göttliche Lebenskräfte des Christenthums gibt, die man vollkommen anerkennen kann, wenn man auch nicht jedes im N. T. erzählte Wunder desswegen für ein wirkliches Wunder hält, weil der Buchstabe der Erzählung so lautet. Was den Vorwurf der mechanischen Naturansicht betrifft, so ist die mechanische Naturansicht diejenige, welche statt eines lebendigen Naturorganismus ein rein äusserliches Verhältniss von Ursache und Wirkung annimmt, und die Natur als eine Maschine betrachtet, die durch einen von Zeit zu Zeit von aussen gegebenen Stoss in Bewegung gesetzt wird. Diess ist aber gerade die der Wundertheorie zu Grunde liegende Naturansicht, da jedes Wunder nur als eine aus natürlichen Ursachen nicht weiter erklärbare Unterbrechung des natürlichen, durch ein immanentes Gesetz bedingten Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, in Folge einer von aussen stossweise einwirkenden Causalität, gedacht werden kann, wofern man sich nicht unter dem Begriff des Wunders etwas ebenso Willkürliches denken will, als unter dem Begriff der mechanischen Naturansicht. Was mit der Macht des Geistes über die Natur und mit dem verborgenen Zusammenhang zwischen Seele und Leib zur Rechtfertigung des Wunderglaubens gesagt werden soll, ist nicht einzusehen. Was Schleiermacher in dem bekannten Satze seiner Glaubenslehre zunächst in Beziehung auf die göttliche Allmacht gesagt hat, dass wir über die Meinung hinaus seien, als ob die göttliche Allmacht sich grösser zeigte in der Unterbrechung des Naturzusammenhangs, als in dem geordneten Verlauf desselben, gilt auf dieselbe Weise auch von der Macht des Geistes über die Natur. Der Geist zeigt seine Macht über die Natur nicht durch Unterbrechung und Zer-

scheinung einen Eindruck auf die Heiden, der nicht mächtiger und ergreifender hätte sein können. In diesem Gedanken schliesst sich

---

reissung des Naturzusammenhangs, sondern, da sein Wesen Gesetzmässigkeit ist, dadurch, dass er das immanente Gesetz desselben ist. Wie jedoch aus dem Folgenden in der obigen Stelle zu sehen ist, scheint an die Macht des Geistes über die Natur und den verborgenen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib in der Absicht erinnert zu werden, um das Wunder theilweise wieder zu naturalisiren. Ein Wunder, wie das fragliche ist, die Heilung eines von Geburt Lahmen durch ein blosses Wort, soll dadurch glaublicher werden, dass man sich zuerst die Einwirkung einer göttlichen Kraft auf das ganze innere Wesen des Menschen denkt, und dann die Heilung selbst als Ergebniss des unmittelbaren Eindrucks dieser Einwirkung, so dass die Heilung nach dem zwar verborgenen, aber natürlichen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib erfolgt. Das Wunder soll also psychologisch erklärt werden, es erfolgt gemäss dem dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib, die die Heilung bewirkende Kraft wirkt durch die Vermittlung der nach ihren Gesetzen auf den Leib wirkenden Seele. Wie wirkt aber die göttliche Kraft selbst auf die Seele ein, auf natürliche oder übernatürliche Weise? Wirkt sie auf natürliche Weise, so fällt das Wunder ganz hinweg, und es wäre dann zu erklären, warum die erfolgte Heilung demungeachtet als ein Wunder dargestellt wird. Wirkt sie aber auf übernatürliche Weise ein, so bleibt das Wunder, und man sieht nicht, was dadurch gewonnen werden soll, dass es zum Schein auch wieder naturalisirt wird. Wo ein Wunder angenommen wird, muss auch, wenn man nicht mit leeren Worten spielen will, eine Unterbrechung und Zerreissung des Naturzusammenhangs angenommen werden, wird aber eine solche angenommen, so ist es völlig gleichgültig, ob sie auf diesem oder jenem Punkte angenommen wird, und völlig zwecklos, diese Unterbrechung des Naturzusammenhangs dadurch verhüllen zu wollen, dass man dazwischen hinein auch wieder von dem verborgenen dynamischen Zusammenhang zwischen Seele und Leib spricht, und die Meinung erweckt, man nehme es gleichwohl mit der Unterbrechung des Naturzusammenhangs nicht so leicht, als es wirklich der Fall ist. Scheut man sich nicht, Wunder auf Wunder zu häufen, so scheue man sich auch nicht, ohne Ziererei und Zweideutigkeit zu gestehen, dass man stets bereit ist, auf jedem beliebigen Punkt den Faden des Naturzusammenhangs zu zerreissen. Vielleicht überzeugt man sich dann auch, dass der Wunderglaube wenigstens auf bessere Gründe gebaut werden muss, als die hier gebrauchten sind, und dass es doch nicht so überflüssig sein möchte, in jedem einzelnen Falle vor allem zu fragen, ob man durch die ganze Beschaffenheit einer Wundererzählung zur Annahme eines wirk-

auch die weitere Erzählung sehr genau an die vorangehende an. I
Folge des Wunders wurden Paulus und Barnabas von dem erstaun
ten Volke für Götter gehalten, die in Menschengestalt vom Himm
auf die Erde herabgestiegen seien, den Paulus nannte man Herme
den Barnabas Zeus, und schon wurden in diesem Wahne von de
Priester des Zeus in Lystra Anstalten zu einem feierlichen Opf
für die beiden vermeintlichen Götter gemacht, als die beiden Aposte
die aus Unkunde der Sprache nicht sogleich merkten, was vorgien
noch zur rechten Zeit die Sache erfuhren, um mit grösster Müh
die entsetzliche, schon so weit gekommene That zu verhindern. Ge
wiss hat die Sache, schon im Allgemeinen betrachtet, etwas höchs
Seltsames und Abenteuerliches, und man kann nicht umhin zu fra
gen, warum von den vielen Wundern, die die Apostel verrichte
haben sollen, gerade nur dieses etwas so Auffallendes zur Folge ge
habt haben soll, warum sich diese Vergötterungsscene gerade in Lystr
ereignen musste, warum das Volk hier gerade von einem Extrem
zum andern so schnell übersprang, dass es denselben Apostel, wel
chem es kaum noch als einem Gott opfern wollte, unmittelbar darau
wegen der Einflüsterungen einiger Juden aus Antiochien und Iko
nium, mit Steinen aus der Stadt verjagte, und als todt liegen liess
Was man darüber zu sagen weiss, beschränkt sich auf die Bemer
kungen Olshausens, „die Heiden haben Paulus und Barnabas fü
Merkur und Jupiter gehalten, wie diese Götter einst Philemon un
Baucis, die alten Bewohner eben dieser Gegenden, besucht habe
sollen. Interessant sei diese Begebenheit namentlich insofern, al
sie zeige, dass der Glaube an die alte Götterlehre doch noch feste
im Volksleben gewurzelt habe, als man zu glauben geneigt sei
sollte, wobei freilich nicht zu übersehen sei, dass dieses Ereignis

lichen Wunders, ich sage nicht, genöthigt, sondern berechtigt ist. So abe
wie solche Dinge gewöhnlich behandelt werden, kann es keine gross
Aufgabe sein, mit denselben Schlagwörtern „neue göttliche Lebenskräfte
mechanische Naturansicht, Macht des Geistes über die Natur, verborgene
dynamischer Zusammenhang zwischen Seele und Leib“ jedes noch s
legendenartige Wunder mit gleichem Schein zu vertheidigen.

in einem entlegenen Städtchen stattgehabt habe, wohin die philosophische Aufklärung des Zeitalters des Augustus noch nicht gedrungen sei.“ Wenn man sich aber auf die Sage von Philemon und Baucis beruft, welches Recht hat man zu der Voraussetzung, dass nicht blos die griechischen und römischen Dichter, welche die Sage erzählten, sie nach Phrygien und in die benachbarten Länder (welche Lokalität man überhaupt gern zum Schauplatz uralter mythischer Begebenheiten dieser Art machte) verlegt, sondern die Bewohner jener Gegenden selbst sie für eine einheimische Sage gehalten und den ihr zu Grunde liegenden religiösen Glauben wirklich noch gehegt haben? Auch ist doch unstreitig zwischen dem „aus der Tiefe der menschlichen Brust, aus dem unläugbaren Gefühl von dem Zusammenhang des Menschengeschlechts mit Gott hervorgehenden, von alten Zeiten her unter den Heiden verbreiteten Glauben, dass Götter in Menschengestalt herabkommen, um Wohlthaten unter den Menschen auszuspenden“, wovon Neander sehr pathetisch spricht, einem Glauben, wie wir ihn bei Homer ausgesprochen finden, und einem Factum, wie das hier erzählte sein soll, ein sehr grosser Unterschied, und noch weniger lässt sich begreifen, wie dieser Glaube nach Neander's Behauptung durch die damals vorhandene religiöse Gährung noch mehr befördert worden sein soll. Die religiöse Gährung regt eher Zweifel und Unglauben an, und wenn auch das damalige Zeitalter neben seinem Unglauben zugleich dem Glauben an eine unmittelbare Verbindung mit der höhern übersinnlichen Welt sehr ergeben war, so war es doch keineswegs der kindliche Glaube der homerischen Welt, welchen man damals noch hegte, oder zu welchem man wieder zurückkehrte, sondern es sollte nur eine auf den Glauben an die Macht der Dämonen sich stützende Magie die Vermittlerin der sinnlichen und übersinnlichen Welt sein, wesswegen man es weit natürlicher finden müsste, wenn das über die Wunderthäter erstaunte Volk in ihnen nicht eine homerische Göttererscheinung, sondern nur Magier und Theurgen gesehen hätte. Es lässt sich diess durch ein sehr nahe liegendes Beispiel erläutern. Derselben Lokalität, in welche die Sage das fromme Ehepaar Philemon une Baucis versetzt, ge-

hörte Apollonius von Tyana an[1]), der bekannte Wahrsager und Wunderthäter. Nach seinem Biographen Philostratus sollen ihn zwar allerdings die Einwohner des Landes, in welchem er geboren war, für einen Sohn des Zeus gehalten haben, aber es gehört auch diess nur der ausschmückenden Darstellung des Philostratus an, und das Wahre ist, dass er ursprünglich auch in der Meinung des Volks für nichts anders galt, als für einen Magier. Dass wir also hier ganz den Glauben an die Göttererscheinungen der homerischen und vorhomerischen Zeit als einen noch damals vorhandenen voraussetzen müssen, kann der historischen Glaubwürdigkeit dieser Erzählung nicht sehr zur Empfehlung gereichen. Unstreitig wird man durch dieselbe an die alten Sagen von Göttererscheinungen, wie sie namentlich die Sage von Philemon und Baucis beschreibt, erinnert, aber die Kritik hat, statt solche Sagen als eine Bestätigung der historischen Wahrheit des hier erzählten Factums zu nehmen, die Sache vielmehr umzukehren und zu fragen, ob nicht das vorgebliche Factum selbst nur als eine Nachbildung jener alten mythischen Begebenheiten anzusehen ist? Die apologetische Parallelisirung der beiden Apostel gibt auch hier den einfachen Schlüssel zur Erklärung eines angeblichen Factums, das um so unglaublicher ist, da auch das Wunder, auf dessen Realität es beruht, nicht minder unglaublich ist. Zur Auszeichnung der ältern Apostel und des Petrus insbesondere gehört nach der Darstellung der Apostelgeschichte auch diess, dass sie als übermenschliche Wesen mit einer wahrhaft religiösen Ehrfurcht von dem Volke verehrt worden sein sollen. So werden die sämmtlichen Apostel geschildert, 5, 11 f. Ganz besonders aber stellt der Verfasser der Apostelgeschichte den Petrus einem Heiden gegenüber in diesem Lichte einer höhern übermenschlichen Erscheinung dar, wenn Cornelius, als Petrus in sein Haus eintrat, mi

---

1) Ovid sagt *Metam.* 8, 719, nachdem er die Verwandlung des alten Ehepaars in zwei in einander verschlungene Bäume beschrieben hat:

Ostendit adhuc Tyaneius illic
Incola de gemina vicinos arbore truncos.

religiösem Respect zu den Füssen des Apostels niederfällt (πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν, 10, 25) und Petrus ihn mit den Worten aufstehen heisst: ἀνάστηθι, κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι. Ganz in demselben Sinne sagen ja auch die beiden Apostel zu den sie als Götter verehrenden Heiden in Lystra: ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι. Wollte der Verfasser der Apostelgeschichte auch seinem Apostel Paulus dieselbe Ehre einer übermenschlichen, von dem hohen Eindruck seiner Würde zeugenden Verherrlichung zu Theil werden lassen, wo bot sich ihm hiezu eine bessere Gelegenheit dar, als unter den Bewohnern eines Landes, in welchem man der Sage nach seit alter Zeit den Glauben hegte, dass Götter in menschlicher Gestalt erscheinen und unter den Menschen umhergehen, bis sie von den über ihre Wunder erstaunten Menschen als Götter erkannt und verehrt werden?[1])

Gewähren uns aber vielleicht die Reden und Lehrvorträge, welche der Apostel auf seiner ersten Missionsreise gehalten hat, ein treueres Bild seiner apostolischen Wirksamkeit? Diess sollte man mit Recht erwarten. Je selbstständiger der Apostel seine Bahn betrat, desto mehr sollte man auch nur ihn selbst aus seinen Worten vernehmen, je frischer er zu dem ihm aufgetragenen Werke schritt, desto frischer sollte auch der paulinische Geist in seinen Reden wehen. Auch in dieser Hinsicht sieht man sich in seiner Erwartung getäuscht. Wie wenig trägt der ausführliche Vortrag,

---

1) Dass gerade dieselben zwei Götter, welche nach der Sage von Philemon und Baucis in jener Gegend erschienen sein sollten, Zeus und Hermes (*Jupiter huc specie mortali, cumque parente Venit Atlantiades positis caducifer alis. Ov. Met. 8, 626*), auch hier auftreten, scheint darauf hinzuweisen, dass dem Verfasser diese oder eine andere ganz gleichlautende Sage hier vorschwebte. Auch damals war die Erscheinung jener Götter von Wundern begleitet, die Staunen erregten. S. a. a. O. S. 679 f. Der Verfasser der Apostelgeschichte zeigt sich hier, wie er überhaupt als ein literarisch gebildeter und gelehrter Schriftsteller erscheint und diese Eigenthümlichkeit für seine Darstellung zu benützen weiss, als einen Kenner der Mythologie. Man vergleiche, was er 19, 24 über die ephesische Artemis und K. 17 zur Schilderung Athens bemerkt.

... der Apostel zum erstenmal in der Synagoge zu Anti... ...dien auftrat 13, 16—41, einen paulinischen Charak... ... wie auffallend ist dagegen das Abhängigkeits-Verhält... ... welchem er zu den im vorangehenden Theil der Apostel... ...geschichte enthaltenen Reden steht? Die Rede nimmt in ihrem ... Theil einen ganz historischen Gang. Sie beginnt mit de... Aufzählung der Wohlthaten, welche Gott den Israeliten von de... ... Zeit an erwiesen habe, dadurch, dass er ihre Väter sic... erwählt, ihre Nachkommen in Ägypten zu einem ansehnlichen Volk herangebildet, es mit seiner Wundermacht aus Ägypten ausgeführt, durch die Wüste begleitet und ihm das Land Kanaan zum eigene... Besitz verliehen, und in der Folge vorzüglich dadurch, dass e... ihm David, den Mann seines Wohlgefallens, zum Könige geschenk... habe. Eine gleiche Übersicht über die Wohlthaten und Führunge... Gottes seit der Zeit der Patriarchen gibt die Rede des Stephanu... Kap. 7, nur stellt diese Rede sie sogleich unter einen ander... Gesichtspunkt und führt daher auch weiter aus, was hier kur... zusammengefasst ist. Als Hauptpunkte treten in beiden Reden her... vor die Zeit der Patriarchen, die Periode des in Ägypten werden... den Volks (man vergl. besonders 13, 17 τὸν λαὸν ὕψωσε mit 7, 1... ηὔξησεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ) und der König Davi... Der nächste Haupttheil der Rede V. 23—31 harmonirt am meiste... mit den beiden Reden des Apostels Petrus 10, 37—41 (der Täufe... Johannes ist auch hier besonders hervorgehoben), und 3, 13—1... (man vergl. besonders οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοήσαντε... u. s. w. 13, 27 und κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντε... ὑμῶν 3, 17. Ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν — οἵτινες νῦ... εἰσι μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαὸν 13, 31. und ὃν ὁ θεὸς ἤγειρε... ἐκ νεκρῶν, οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν 3, 15). Der folgende Ab... schnitt V. 32—37 schliesst sich besonders an die Rede des Petru... 2, 27 f. an, wo aus derselben Psalmstelle (Ps. 16, 10), die auc... hier die Hauptstelle ist, ganz auf dieselbe Weise argumentirt wird... Für das, was am Schlusse noch folgt: διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσι... ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐ...

τῷ νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται, V. 38. 39, lässt sich allerdings keine Parallele aus dem Frühern anführen, müssen aber diese Schlussworte nicht den Eindruck machen, der Schriftsteller habe, nachdem er den Apostel Paulus lange genug petrinisch hatte reden lassen, es selbst gefühlt, dass er nun doch auch noch etwas specifisch Paulinisches hinzusetzen müsse? Sollte aus der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie sie in den Briefen des Apostels entwickelt ist, der allgemeinste Gedanke abstrahirt werden, so konnte diess am schicklichsten auf diese Weise geschehen. Wie äusserlich ist aber eben desswegen das Verhältniss, in welchem diese Lehre zu dem übrigen Inhalt der Rede steht, wie unmotivirt steht ein so wichtiger, hier zum erstenmal zur Sprache gebrachter Satz noch am Schlusse? Einen ähnlichen Eindruck scheint dieser Theil der Rede auf Olshausen gemacht zu haben, da derselbe zu V. 37 f. bemerkt: „Auffallend scheint für das christliche Bewusstsein der spätern Kirche, dass hier der Apostel Paulus, wie in den Reden der ersten Hälfte der Apostelgeschichte auch Petrus, allein Nachdruck legt auf die Auferstehung, nicht auf den Tod des Herrn. Ja, hier knüpft Paulus, wie es scheint, die ἄφεσις ἁμαρτιῶν an die Auferstehung, da er doch in seinen Briefen den Tod Christi als die Quelle der Sündenvergebung auffasst. Die Lehrweise der Apostel wird sich aber in dieser Hinsicht vollkommen begreifen lassen, wenn man erwägt, dass sie in den Missionsreden, durch welche erst die Menschen von der Messianität Christi überzeugt werden sollten, es ja nicht darauf anlegen konnten, den Inhalt des Evangeliums näher zu entwickeln, es galt vielmehr erst die Überzeugung von der Messianität Jesu zu begründen. Der Tod Christi aber war ein Anstoss gebendes Moment, dasselbe musste daher in den Hintergrund treten, die Auferstehung dagegen enthielt die eigentliche Beweiskraft, von dieser war desshalb vorherrschend die Rede." Will man das Auffallende an dieser Rede aus der Rücksicht auf den Anstoss erklären, welchen die Juden am Tode Jesu nahmen, so ist zu bedenken, dass dieser Anstoss nie vermieden werden konnte, da keine Rede dieser Art es umgehen

konnte, vom Tode Jesu zu reden; nicht darauf also konnte es ankommen, den Tod Jesu in den Hintergrund treten zu lassen (wie er ja auch in dieser Rede keineswegs in den Hintergrund gestellt ist V. 27—29), sondern nur darauf, ihn in ein solches Verhältniss zur evangelischen Heilslehre zu setzen, dass er als ein nothwendiges Moment derselben erschien. Diess konnte nun auf doppelte Weise geschehen, entweder so, dass man vom Tode Jesu nur sprach, um ein um so grösseres Gewicht auf die Auferstehung zu legen, oder so, dass man den Tod, freilich immer unter Voraussetzung der Auferstehung, als die Ursache der Sündenvergebung betrachtete. Das Erstere ist der Gang der petrinischen Reden, das Andere die eigentlich paulinische Auffassungsweise. Fasst man nun aber das Eigene dieser Rede so auf, dass man sagt, es sei in ihr nicht sowohl von dem Tode, als von der Auferstehung die Rede, so ist hiemit nichts erklärt, da man nicht einsieht, warum nicht auch von der Sündenvergebung durch den Tod Jesu die Rede ist, und warum nicht auch diess zur Begründung der Überzeugung von der Messianität Jesu dienen konnte, sondern es ist damit nur das, was erklärt werden soll, auf andere Weise wieder ausgesprochen, dass nämlich die Rede nicht sowohl ein paulinisches, als vielmehr ein petrinisches Gepräge an sich trägt. Dieses Gepräge hat sie aber nicht blos in der von Olshausen hervorgehobenen Stelle, sondern auch schon in dem Vorhergehenden, und wenn nun auch V. 38 und 39 die eigenthümliche paulinische Hauptidee von der Unfähigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung noch ausgesprochen wird, so wird doch dadurch keineswegs, wie Olshausen meint, die Ächtheit der Rede auf's Festeste verbürgt, sondern die Art und Weise, wie diess geschieht, dient, wie schon bemerkt ist, nur dazu, sie um so zweifelhafter zu machen. Aus allem diesem ergibt sich daher, dass wir auch hier über den Standpunkt des Schriftstellers nicht hinauskommen können, nur auf dem Standpunkt des Schriftstellers war es möglich, eine die frühern Reden der Apostelgeschichte auf diese Weise recapitulirende zu geben und den Apostel Paulus einen im Ganzen durchaus petrinischen Vortrag halten zu lassen, so dass der

paulinische Schluss eigentlich nur dazu bestimmt zu sein scheint, dem Leser wieder zu sagen, was er allerdings vergessen haben könnte, dass es gleichwohl nicht Petrus, sondern Paulus ist, welcher so gesprochen habe. Auch die in den Schlussworten enthaltene Drohung ist mit sichtbarer Beziehung auf das im Folgenden Erzählte hinzugefügt, mit Rücksicht auf den Erfolg, welchen die Rede gehabt haben soll, dass nämlich das Evangelium ungeachtet dieser Rede von den Juden in Antiochien auf's Entschiedenste und mit dem grössten Hasse gegen den Apostel verworfen wurde V. 45 f. Was nachher wirklich geschah, ist also schon hier von dem Redner vorausgesehen, so wenig man auch nach V. 42 eine solche Wendung der Sache hätte vermuthen sollen. Eine Rede, die die Fugen, in welchen ihre einzelnen Bestandtheile zusammengesetzt sind, so deutlich verräth, kann doch wohl auf paulinische Originalität keinen grossen Anspruch machen. Was bleibt uns demnach Sicheres über diese erste Missionsreise des Apostels, auf welcher schon an mehreren Orten christliche Gemeinden gestiftet und organisirt worden sein sollen? Die Geschichte gibt keine weitere Kunde über die Gemeinden der hier genannten Orte, und welcher Bedenklichkeit selbst der Grundsatz unterliegt, welchen der Apostel der Apostelgeschichte zufolge damals zuerst befolgt haben soll, das Evangelium erst dann den Heiden zu predigen, nachdem es die Juden in Folge der ihnen geschehenen Verkündigung verworfen hatten, wird sich später zeigen.

Fünftes Kapitel.

Die Verhandlungen zwischen dem Apostel Paulus und den ältern Aposteln zu Jerusalem.

Apostelgesch. 15. Gal. 2.

Wir kommen nun erst auf einen Punkt, auf welchem, da wir hier mit der Darstellung der Apostelgeschichte, zu welcher sich die historische Kritik grossentheils nur negativ verhalten kann, das historische Zeugniss des Apostels selbst zusammenhalten können,

sich auch positive Ergebnisse gewinnen lassen. Aber auch sie können nur durch eine Kritik gewonnen werden, welche nach andern Grundsätzen verfährt, als die gewöhnlichen sind. Die beiden ersten Kapitel des Briefs an die Galater sind für unsere Kenntniss des wahren Standpunktes des Apostels und seines Verhältnisses zu den ältern Aposteln eine historische Urkunde von der grössten Wichtigkeit. Soll sie aber gleichwohl für die Wahrheit der Geschichte nicht verloren gehen, so muss man sich vor allem von der gewöhnlichen, höchst willkürlichen, jeder Untersuchung vorgreifenden Voraussetzung losmachen, es müsse zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte und dem Apostel Paulus die vollkommenste Harmonie stattfinden, und die eine Erzählung könne nur zur Bestätigung der andern dienen. Es versteht sich doch gewiss von selbst, dass da der Apostel hier ganz als Augenzeuge und mithandelnde Person in seiner eigensten Sache auftritt, auch nur seine Darstellung als die authentische gelten kann. Ein um so ungünstigeres Licht fällt dagegen freilich auf die Apostelgeschichte, deren Darstellung nur als eine absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit im Interesse der besondern Tendenz, die sie hat, angesehen werden kann. Wenn wir aber auch ganz davon absehen, dass eine solche Stellung der Apostelgeschichte zur Geschichte schon nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung gar nichts Befremdendes haben kann, so handelt es sich ja hier einfach nur um die Anerkennung einer thatsächlich vor Augen liegenden Differenz. Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte, wie sie die Interpreten und Kritiker gewöhnlich machen zu müssen glauben, sind eine völlig vergebliche Mühe, und sie haben nur die Folge, dass nicht nur den Worten des Apostels ein ihnen fremdartiger Sinn untergelegt, sondern auch die Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen verhüllt oder wenigstens in ein falsches Licht gestellt, ja sogar dem Charakter des Apostels etwas aufgebürdet wird, was ihm mehr oder minder zum Nachtheil gereichen muss.

Um eine so urkundliche Darstellung, wie sie der Apostel selbst von seinem christlichen Entwicklungsgang und seiner ganzen apo-

stolischen Stellung zu den ältern Aposteln gibt, so viel möglich für die Wahrheit der Geschichte zu benützen, dürfen wir auch das nicht übersehen, was der Apostel über die mit seiner Bekehrung zunächst zusammenhängenden Ereignisse selbst bezeugt. Es begegnen uns schon hier Differenzen mit der Apostelgeschichte, die uns in den derselben eigenen Mangel an geschichtlicher Treue tief hineinsehen lassen. Nach Apostelgeschichte 9, 22 hielt sich der Apostel, nachdem er durch Ananias getauft, und in die christliche Gemeinschaft aufgenommen worden war, einige Zeit in Damaskus auf, indem er seine neugewonnene Überzeugung nun sogleich durch den Eifer bethätigte, mit welchem er die Juden in Damaskus von der Wahrheit, dass Jesus der Messias sei, zu überzeugen suchte. Da aber Nachstellungen der Juden sein Leben in Gefahr brachten und ihn nöthigten, die Stadt Damaskus zu verlassen, begab er sich nach Jerusalem 9, 26. Im Brief an die Galater aber (1, 16) erzählt der Apostel selbst, er habe sich unmittelbar nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem, sondern nach Arabien und von da wieder zurück nach Damaskus begeben, und erst nach drei Jahren sei er sodann nach Jerusalem gereist. Die Ursache, warum er Damaskus verliess, war ohne Zweifel die ihm von dem Ethnarchen des Königs Aretas in Damaskus drohende Gefahr, welche zwar nicht im Briefe an die Galater, aber 2 Cor. 11, 32 vom Apostel selbst erwähnt, in keine andere Zeit gesetzt werden kann. In diesem Nebenumstand stimmen zwar die beiden Berichte überein, im Übrigen aber ist die Abweichung gross genug. Nicht nur übergeht die Apostelgeschichte die Reise des Apostels nach Arabien mit völligem Stillschweigen, sondern sie spricht auch, während der Apostel selbst die Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und seiner Reise nach Jerusalem nach Jahren bestimmt, von blossen Tagen seines Aufenthalts in Damaskus. Will man nun auch die ἡμέρας ἱκανὰς 9, 23 noch so sehr ausdehnen, und in diese Zeit allerdings nicht mit Unrecht die Reise nach Arabien setzen, da Gal. 1, 17 die Dauer des Aufenthalts in Arabien nicht bestimmt ist, so muss man doch gewiss gestehen, dass der Ausdruck ἡμέραι ἱκαναὶ keine passende Bezeich-

nung für eine Zeit von drei vollen Jahren ist. Wollte man aber auch über den Ausdruck selbst sich hinwegsetzen, so wäre diess doch nur in dem Falle möglich, wenn der Zusammenhang der Stelle wahrscheinlich machte, dass die ἡμέραι ἱκαναὶ wirklich von einem mehrere Jahre begreifenden Zeitraum zu verstehen sind. Diess ist aber nicht der Fall, vielmehr gerade das Gegentheil. Was 9, 26 über die Rückkehr des Apostels nach Jerusalem gesagt wird, dass er παραγενόμενος εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπειρᾶτο κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς, καὶ πάντες ἐφοβοῦντο αὐτὸν, μὴ πιστεύοντες, ὅτι ἐστὶ μαθητής, versetzt uns offenbar in eine Zeit, die von der Bekehrung des Apostels noch nicht sehr entfernt sein kann, die noch ganz den frischen Eindruck einer so unerwarteten, kaum glaublichen Begebenheit in sich bewahrte, und darum mit Recht von dem Verfasser der Apostelgeschichte unmittelbar vorher nicht nach Jahren, sondern nur nach Tagen bestimmt worden ist. Der Apostel sucht sich, als er nach Jerusalem kam, an die Jünger anzuschliessen, als einer, der nun zu ihnen gehöre und ganz ihresgleichen sei (man vergleiche über diese Bedeutung von κολλᾶσθαι 5, 13), aber es fliehen alle scheu vor ihm, sie wollen den alten Feind und Verfolger sich nicht nahe kommen lassen, weil sie es nicht glauben, dass er ein Jünger sei. Wie wäre diess möglich gewesen, wenn damals schon eine Zeit von mehr als drei Jahren seit der Bekehrung des Apostels verflossen gewesen wäre, wenn er schon damals nicht blos in dem fernen Arabien, wo sein Aufenthalt vielleicht nicht sehr lange dauerte, sondern in Damaskus, das Jerusalem nicht zu ferne lag, dass nicht von einem so merkwürdigen Ereigniss bald eine sichere Kunde dahin gelangen konnte (wie ja der Zweck der Reise des Apostels nach Damaskus selbst die Voraussetzung eines solchen Verkehrs zwischen beiden Städten bestätigt, Apostelgesch. 9, 2), was doch auch nach Apostelgesch. 9, 20 f. als der Gegenstand der Thätigkeit des Apostels in dieser Zeit gedacht werden muss, für die Sache des Evangeliums gewirkt, und schon eine längere Zeit hindurch so viele thatsächliche Beweise der mit ihm geschehenen Umänderung gegeben hätte? Ebenso ist auch in den beiden Reden,

in welchen der Verfasser der Apostelgeschichte den Apostel die Geschichte seiner Bekehrung selbst erzählen lässt, seine Reise nach Jerusalem in unmittelbarem Zusammenhang mit derselben und ohne irgend eine Andeutung einer seitdem verflossenen längern Zwischenzeit erwähnt (22, 16. 17. 26, 20). Doch ist allerdings in diesen beiden Stellen, besonders der letztern, die Erzählung so summarisch, dass sie für sich nichts beweisen können, sondern nur einfach die Erzählung der ersten Stelle bestätigen. Zwischen dieser aber und der Erzählung des Galaterbriefs ist ein unauflöslicher Widerspruch, welcher für sich schon die Voraussetzung, der Verfasser habe sich in Verhältnissen befunden, die ihn an der Quelle selbst sitzen liessen, in ihrer völligen Unhaltbarkeit zeigt. Wenn nun aber der hervorgehobene Differenzpunkt nicht einmal der bedeutendste ist, sondern die Differenz der beiden Erzählungen noch tiefer und unheilbarer eingreift, wie wenig lohnt es sich dann, um einzelne Nebenpunkte zu streiten? Der Apostel versichert im Brief an die Galater auf's Bestimmteste und Feierlichste, dass er sein Evangelium nicht von Menschen erhalten habe, sondern unmittelbar dadurch, dass Gott seinen Sohn in ihm geoffenbart habe. Unmittelbar nach dem von Gott erhaltenen Auftrag, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen, habe er sich nicht an Fleisch und Blut gehalten, weder überhaupt an Menschen, noch insbesondere an die durch die gemeinsamen Nationalverhältnisse (was auch in σὰρξ καὶ αἷμα liegt) mit ihm verbundenen Apostel, und habe sich daher nicht nach Jerusalem zu den ältern Aposteln, sondern nach Arabien, und von da wieder nach Damaskus, und dann erst nach drei Jahren nach Jerusalem begeben. Es ist klar, dass dem Apostel hier alles daran liegt (ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι 1, 20), der Voraussetzung zu begegnen, er sei in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung in einem solchen Verhältniss zu den ältern Aposteln gestanden, dass sein Apostelamt selbst nur als ein Ausfluss aus ihrer apostolischen Auctorität hätte angesehen werden können. Er will völlig frei und selbstständig, unabhängig von jeder menschlichen Dazwischenkunft, auf dem unmittelbaren Wege einer ihm

selbst gewordenen Offenbarung in sein Apostelamt eingetreten sein. In dieser Absicht gibt er so genau an, wo er die erste Zeit nach seiner Bekehrung zugebracht habe, in Arabien und Damaskus, nicht in Jerusalem, also an keinem Orte, wo er mit den ältern Aposteln hätte in ein näheres Verhältniss kommen können, und selbst dann, als er nach drei Jahren, also nach einer Zeit, in welcher sich im Grunde schon entschieden haben musste, was an seinem apostolischen Charakter sei, nach Jerusalem gekommen, sei sein Zweck keineswegs gewesen, sich von den ältern Aposteln zu seinem Berufe autorisiren zu lassen, sondern nur die Bekanntschaft des Petrus zu machen, welcher durch sein fünfzehntägiges Zusammensein mit ihm hinlänglich zu verstehen gegeben habe, dass er gegen seinen apostolischen Beruf nichts einzuwenden wisse. Wäre der Apostel damals mit den sämmtlichen Aposteln oder auch nur mit mehreren derselben zusammengetroffen, so hätte dieses Zusammensein eher den Schein gehabt, er habe sich damals von ihnen als Apostel legitimiren lassen. Desswegen legt er offenbar auf den Umstand Gewicht, dass er damals ausser Petrus keinen andern Apostel sah, denn Petrus für sich hätte ihn ohne ausdrückliche Zustimmung der übrigen Apostel nicht zum Apostelamt legitimiren können, wohl aber gab er durch sein Benehmen gegen Paulus, für sich wenigstens, einen auch so für Paulus höchst werthwollen Beweis der Anerkennung seines Apostelamts. Für die folgende Zeit fiel ohnediess jede Voraussetzung einer Befähigung zum Apostelamt durch die übrigen Apostel von selbst hinweg, da Paulus in Syrien und Cilicien sich befand, und mit den Gemeinden in Judäa in keine Berührung kam. Der Hauptpunkt, in welchem alle diese Momente zusammenlaufen, ist unstreitig die von dem Apostel im Tone der höchsten Zuversicht gegebene Versicherung, dass in diesem ganzen Zeitpunkt, von welchem er Kap. 1 spricht, zwischen ihm und den übrigen Aposteln nichts vorgefallen sei, was als ein Beweis der Unterordnung und der Abhängigkeit von ihnen angesehen werden könnte. Diesen gegenüber wollte er seiner Selbstständigkeit nichts vergeben schon aus dem Grunde, weil, je abhängiger er von ihnen erschien, um so mehr auch die Unabhängig-

keit seiner Berufung in Zweifel gezogen werden konnte. Ziehen wir aber dabei noch in Betracht, dass die Gegner des Apostels, wie aus den Briefen desselben zu ersehen ist, in seinen Gemeinden die Auctorität der andern Apostel gegen ihn geltend machten und seine Lehre als im Widerspruch stehend mit der der andern Apostel darstellten, welche Nothwendigkeit lag auch hierin für ihn, die Unabhängigkeit seiner Stellung gegen sie auf jede Weise zu behaupten? Hätte er irgend ein Abhängigkeitsverhältniss zu den übrigen Aposteln anerkannt, hätte er nicht mit allem Nachdruck darauf beharren können, dass er nicht blos durch ihre Vermittlung, sondern ebenso unmittelbar wie sie Apostel sei, so hätte er auch in allen Lehrdifferenzen, die zwischen ihm und den übrigen Aposteln stattfinden mochten, sich ganz nur der Auctorität der letztern unterwerfen müssen, es hätte ihm an einem Princip gefehlt, das, was er selbst im Gegensatz gegen die ältern Apostel als das Wesentliche des Christenthums geltend machen musste, zu begründen und festzuhalten. Die ganze Bedeutung seines apostolischen Wirkens hieng also davon ab, dass er als ein unmittelbar berufener Apostel auch selbstständig und von allen andern Aposteln unabhängig war. So erst konnte er für seine Auffassungsweise des Christenthums dasselbe Recht in Anspruch nehmen, das jene für die ihrige zu haben behaupteten, und es ist vollkommen klar, um welches grosse Moment es für ihn sich handelte, welches Interesse es für ihn haben musste, durch die einfache Darlegung der offenkundigen geschichtlichen Wahrheit auf seinem wohlbegründeten Rechte mit aller Entschiedenheit zu beharren. Wie verhält sich nun aber dazu die Darstellung der Apostelgeschichte, was sagt der Verfasser derselben, wenn wir seinen Bericht mit den eigenen Aussagen des Apostels vergleichen? Gerade das Gegentheil von demjenigen, was der Apostel selbst auf's Bestimmteste und Feierlichste versichert. Nach Apostelgesch. 9, 27 war der Apostel wirklich kurze Zeit nach seiner Bekehrung mit den sämmtlichen Aposteln einige Zeit in einem sehr vertrauten Verhältniss in Jerusalem zusammen. Wollte man hier auch über die zuvor bemerkte Differenz hinwegsehen und annehmen, es sei

Apostelgesch. 9, 27 von demselben Aufenthalt des Apostels in Jerusalem die Rede, von welchem er selbst Gal. 1, 17 spricht, so liegt doch klar vor Augen, dass gerade das, was der Apostel auf's Angelegentlichste von sich fern zu halten sucht, der Schein einer Autorisation zum Apostelamt durch die übrigen Apostel im höchsten Grade hätte stattfinden müssen, wenn er wirklich, wie 9, 27 erzählt wird, durch Barnabas in den Kreis der Apostel wäre eingeführt worden (so müssen in jedem Falle die Worte ἤγαγε πρὸς τοὺς ἀποστόλους genommen werden, wenn auch vielleicht der eine oder andere Apostel zufällig fehlte), und er ihnen von seinem Ereignisse auf dem Wege nach Damaskus, gleichsam um es ihrer Entscheidung und Anerkennung vorzulegen, Rechenschaft gegeben hätte. Dieser Bericht, wenn er für authentisch gehalten werden könnte, würde in der That den Apostel zum Lügner machen, und es wäre schlechthin undenkbar, wie er die Versicherung: ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι, hätte geben können. Bei dem Verfasser der Apostelgeschichte dagegen kann seine Darstellung nicht befremden, da die Differenz zwischen ihm und dem Apostel, je näher man sie betrachtet, nur um so grösser erscheint. Welcher auffallende Widerspruch liegt auch darin, dass die Apostelgeschichte den Apostel in jener Zeit sowohl in Jerusalem, als auch überhaupt in Judäa das Evangelium verkündigen lässt, während er selbst Gal. 1, 22 sagt, er sei den christlichen Gemeinden in Judäa persönlich nicht bekannt gewesen, sie haben nur gehört, dass ihr ehemaliger Verfolger nun den Glauben verkündige, welchen er früher zu vertilgen suchte, und Gott desshalb gepriesen. Wie stimmt diess zu dem παῤῥησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (ἐν Ἱερουσαλὴμ) und zu der dem Apostel selbst 26, 20 in den Mund gelegten Behauptung: τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτον καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγειλον μετανοεῖν. In welchem Zeitraum soll denn diess, da der Apostel später nie mehr und für einen solchen Zweck nach Jerusalem kam, geschehen sein, wenn es nicht, wie auch schon den Worten nach angenommen werden muss, damals geschah, also

in einem Zeitpunkt, in welchem es nach der eigenen Versicherung des Apostels nicht geschehen sein kann? Hätte er längere Zeit mit aller Freimüthigkeit für die Verkündigung des Evangeliums, wenn auch nur in Jerusalem, gewirkt, so hätte er den Gemeinden Judäa's nicht so unbekannt bleiben können. Die Apostelgeschichte gibt offenbar dem damaligen Aufenthalt des Apostels in Jerusalem einen Charakter der Öffentlichkeit, welchen er nach der ganzen Beschreibung, die der Apostel selbst gibt, nicht gehabt haben kann. Wie lässt sich annehmen, dass er in der kurzen Zeit, in welcher es ihm nur um den von ihm selbst angegebenen Zweck zu thun war, einzig nur um die Besprechung mit dem Apostel Petrus, auf solche Weise aufgetreten sei, wie die Apostelgeschichte die Sache darstellt? Im Zusammenhang mit dieser ganz abweichenden Darstellung gibt die Apostelgeschichte auch die Veranlassung seiner Abreise von Jerusalem anders an. Er sei in seinem Eifer für das Evangelium mit Hellenisten in Streit gekommen, und weil ihn diese zu tödten suchten, haben ihn die Brüder nach Cäsarea in Sicherheit gebracht. Hellenisten, nicht blos Juden, sind hier genannt, wahrscheinlich in der Voraussetzung, sie besonders müssen an ihm, dem bekehrten Hellenisten, Anstoss genommen haben, wie ja auch bei Stephanus derselbe Fall war, Apostelgesch. 6, 8, und weil ja später Hellenisten sich besonders feindlich gegen Paulus zeigten. Der Apostel selbst weiss hievon nichts. Man sieht wohl, er beabsichtigte bei seiner Reise nach Jerusalem gar nicht, längere Zeit daselbst zu bleiben, und sich daselbst einen Wirkungskreis für die Verkündigung des Evangeliums zu eröffnen. Wie er sich von Anfang an zum Heidenapostel bestimmt betrachtete, so wollte er jetzt in Syrien und Cilicien in den ihm bestimmten Wirkungskreis eintreten, den Weg dahin aber nahm er über Jerusalem, um, wie es sehr natürlich war, jetzt, nachdem sich alles in ihm so weit entwickelt hatte, und er über seinen ganzen Standpunkt mit sich einig geworden war, sich auch über sein Verhältniss zu den ältern Aposteln zu orientiren.

Vierzehn Jahre nachher, sei es nach jener Reise, von welcher Gal. 1, 18 die Rede ist, oder nach seiner Bekehrung, jedenfalls

also nach einer längern Reihe von Jahren, begab sich der Apostel wieder nach Jerusalem. Hätten wir auch die Apostelgeschichte nicht, welche seine in diese Zeit fallende apostolische Thätigkeit beschreibt, so müssten wir doch voraus schon annehmen, dass er in dieser Zeit den Vorsatz, mit welchem er Jerusalem verliess und in die heidnischen Länder gieng, zu seiner Ausführung brachte. Der Apostel wirkte jetzt als Heidenapostel, er bekehrte viele Heiden, stiftete christliche Gemeinden, aber je grössere Fortschritte das Evangelium bei den Heiden machte, in je grösserer Bedeutung die Heidenchristen den Judenchristen gegenüberstunden, desto bedenklicher wurde man in Jerusalem darüber, ob die Heiden, so unmittelbar, ohne die Vermittlung des Judenthums, am messianischen Heil theilnehmen können. Was auf der ersten Reise des Apostels nach Jerusalem wahrscheinlich blos desswegen keine weitere Differenz zur Folge hatte, weil die Sache noch in weiter Ferne zu liegen schien, diess hatte jetzt die grösste praktische Bedeutung. Die Frage war, ob ein solches Heidenchristenthum, wie das paulinische jetzt thatsächlich bestund, vom jüdischen Standpunkt aus anerkannt und geduldet werden dürfe. Dass in Jerusalem und Judäa, wenn nicht die Gesammtheit der Judenchristen, doch eine sehr bedeutende Partei dagegen war, lässt sich nicht anders denken. Auch nach der Apostelgeschichte (15, 1) geschahen, sobald die Thätigkeit des Apostels in den heidnischen Ländern einen in's Grosse gehenden Erfolg zu haben anfieng, von Jerusalem aus Schritte, durch welche man dem Apostel hemmend entgegentreten wollte. Es lag daher ganz in der Natur der Sache, dass der Apostel nach einem längern Zeitraum, im Interesse seines apostolischen Berufs unter den Heiden, sich zu einer neuen Reise nach Jerusalem entschloss. Dass er seinen Entschluss, sich selbst nach Jerusalem zu begeben, von einer ἀποκάλυψις, einer ihn hiezu bestimmenden, besondern göttlichen Offenbarung ableitet (Gal. 2, 2), schliesst eine solche Veranlassung keineswegs aus, sondern beweist vielmehr gerade, dass diese Sache damals seinen Geist sehr lebhaft und angelegentlich beschäftigte, wovon der Grund nur in den damaligen Verhältnissen liegen konnte.

Er entschloss sich daher, bei dieser dringenden Lage der Sache selbst nach Jerusalem zu reisen, und mit den Mitgliedern dieser Gemeinde, vor allem also den anwesenden Aposteln, über die Grundsätze, die er in der Verkündigung des Evangeliums befolge, und vermöge welcher er sich als Heidenapostel betrachte, Rücksprache zu nehmen, sein Evangelium ihnen vorzulegen, um zu sehen, wie es mit demselben stehe, um durch eine offene Darlegung seiner Ansichten und Grundsätze es auf eine Probe darüber ankommen zu lassen, ob er sie werde behaupten können oder nicht, wiewohl er selbst darüber nicht im Geringsten zweifelhaft und ungewiss sein konnte. Darum also machte er eine neue Reise nach Jerusalem, wie sich nun aber diese Reise Gal. 2, 1 zu seinen in der Apostelgeschichte erzählten Reisen nach Jerusalem verhält, darüber ist in der neuern Zeit unendlich viel verhandelt worden, wie wenn es eine absolute Unmöglichkeit wäre, darüber auf ein sicheres Resultat zu kommen. Die Apostelgeschichte lässt den Apostel nach der Reise 9, 26, welche mit der Reise Gal. 1, 18 wenigstens äusserlich zusammengenommen werden muss, zweimal mit Barnabas von Antiochien nach Jerusalem reisen, 11, 30 und 15, 2. Da der Apostel Gal. 2, 1 (obgleich πάλιν nicht so viel als δεύτερον ist) von einer zweiten Reise nach jener ersten 1, 18 zu sprechen scheint, so scheint auch nur an die Reise Ap.-Gesch. 11, 30 gedacht werden zu können. In der Apostelgeschichte wird aber 11, 30 nicht das Geringste über einen solchen Zweck der Reise gesagt, während die Reise 15, 2 im Allgemeinen wenigstens eine Verhandlung über dieselbe Frage betraf. Muss man nun so geneigt werden, bei Gal. 2, 1 eher an die Reise Ap.-Gesch. 15, 2, als an die 11, 30, zu denken, so soll dagegen die Möglichkeit, über Ap.-Gesch. 11, 30 hinauszugehen, durch folgendes Argument abgeschnitten werden: der Apostel könne seinem Zwecke gemäss die zwischen Ap.-Gesch. 11 und 15 liegende Reise nicht übergangen haben; sein Zweck erforderte, dass keine Zusammenkunft mit den Aposteln zwischen der 1, 18 und der 2, 1 erwähnten ausgelassen würde, sonst wäre der Beweis der Unabhängigkeit seiner Lehre von dem Unterricht der übrigen Apostel

mangelhaft gewesen, er hätte etwas verschwiegen, was ein Gegengrund gegen die von ihm behauptete Unabhängigkeit gewesen wäre, er hätte die Umstände seines Lebens, sofern sie in Beziehung auf jene Unabhängigkeit stunden, nicht getreulich und vollständig angegeben. Fasst man den Zweck des Apostels Gal. 1 und 2 so beschränkt, er wolle blos zeigen, dass er seine Lehre nicht von Menschen, selbst nicht von den Aposteln erlernt habe, so kann man dagegen mit Recht einwenden, dass es dem Apostel vielmehr überhaupt darum zu thun ist, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Auctorität und Wirksamkeit durch sprechende Beweise darzuthun. Desswegen konnte es nun nicht seine Absicht sein, hier eine vollständige Aufzählung seiner Reisen nach Jerusalem zu geben, er wollte nur die Momente hervorheben, die als die entscheidendsten Beweise für die Selbstständigkeit seines apostolischen Ansehens gelten mussten. Nur für die erste Zeit seines apostolischen Wirkens konnte die Versicherung von Wichtigkeit sein, dass er zu den ältern Aposteln in keinem solchen Verhältniss stand, aus welchem man seine Lehre herleiten konnte. Hatte er einmal als Apostel gelehrt und gewirkt, unabhängig von den andern Aposteln, so kam es nicht darauf an, ob er ferner mit ihnen in Jerusalem zusammen war, oder nicht (er hätte ja immerhin auch mittelbar von ihnen seine Lehre empfangen können), wohl aber war nun von entscheidender Wichtigkeit die Art und Weise, wie seine Grundsätze von den übrigen Aposteln anerkannt werden mussten. Daraus erhellt dann auch, dass er seine Reise nach Jerusalem Gal. 2, 1 nicht als eine weitere auf die zuvor genannte folgende, sondern nur wegen der eigenthümlichen, dabei stattgefundenen Verhandlungen anführen wollte. Bei allem diesem aber bleibt doch noch etwas zurück, worüber man nicht so leicht hinweggehen kann. Betrachtet man die Worte unbefangen, so muss man gestehen (besonders wenn man auch die Bedeutung der 2, 1 gebrauchten Präposition διὰ bedenkt), das Wahrscheinlichste sei doch, der Apostel sei in dieser ganzen Zwischenzeit nicht nach Jerusalem gekommen. Wie er Gal 1, 19 die stattfindende Ausnahme bemerkt, so hätte er

sich hier nicht so ausdrücken können, wenn er dazwischen hinein in Jerusalem war. Es drängt sich daher die Frage auf, ob es denn überhaupt von so grossem Interesse ist, die Reisen, von welchen hier der Apostel spricht, mit den in der Apostelgeschichte erwähnten ganz in Übereinstimmung zu bringen, was denn eigentlich gewonnen wird, wenn man die Reise Gal. 2, 1, sei es mit Ap.-Gesch. 11, 30 oder mit 15, 2, als identisch annimmt? Nimmt man sie mit 11, 30 identisch, so hat man zwar den Vortheil, dass die Reise Gal. 2, 1 ebenso chronologisch auf die erste 1, 18 folgt, wie die Reise Ap.-Gesch. 11, 30 die zweite nach der ersten 9, 26 ist, aber diess ist auch alles und es folgt aus dieser äussern Zusammenstellung noch keineswegs die wahre und wirkliche Identität der Reise Gal. 2, 1 mit Ap.-Gesch. 11, 30. Nicht nur hat man, da Ap.-Gesch. 11, 30 ein ganz anderer Zweck angegeben ist, in Hinsicht der Veranlassung und des Gegenstands der Reise gar keinen weiteren Anknüpfungspunkt, sondern es kann auch die Frage entstehen, ob nicht die Reise Ap.-Gesch. 11, 30 nur eine irrige Angabe ist, eine blosse Fiction, was zu vermuthen bei einer Darstellung, wie die der Apostelgeschichte ist, gar nicht so fern liegen kann. Wenn man daher auch annimmt, dass der Apostel Gal. 2, 1 nur seine zweite Reise genannt haben kann, so weiss man doch nicht, ob es gerade die Reise Ap.-Gesch. 11, 30 ist. Gesetzt aber auch, man lasse nun, da in Betreff Ap.-Gesch. 11, 30 alles so unsicher und unbestimmt ist, die Identität mit dieser Reise fallen und halte sich dagegen um so mehr an Ap.-Gesch. 15, 2, wofür doch wenigstens nicht blos jenes äussere chronologische Moment, sondern die innere Beziehung der Sache selbst spricht, was wird denn dadurch gewonnen? So klar es auch ist, was gegen die Zusammenstellung von Gal. 2, 1 mit Ap.-Gesch. 11, 30 hauptsächlich geltend gemacht worden ist, dass es sich Gal. 2, 1 und Ap.-Gesch. 15, 2 um dieselbe Frage handelt, so ist doch von den Vertheidigern der Meinung, Gal. 2, 1 gehöre mit Ap.-Gesch. 11, 30 zusammen, mit gutem Grunde bemerkt worden, der ganze Hergang der Sache sei Gal. 2, 1 f. keineswegs so übereinstimmend mit den Ap.-Gesch. 15, 2 f. erzählten Verhand-

lungen, dass man auf der Identität der beiden Reisen Gal. 2, 1 und Ap.-Gesch. 15, 2 so sehr zu bestehen Ursache habe. Und wenn man den Vortheil, diese beiden Reisen für authentisch zu halten, nur dadurch erhalten kann, dass man über Ap.-Gesch. 11, 30 hinweggeht, welches Interesse kann überhaupt die Voraussetzung noch haben, was der Apostel Gal. 2, 1 f. über seine Reise nach Jerusalem sagt, sei ganz dasselbe mit dem Ap.-Gesch. 15, 2 f. Berichteten? Man hat schon nach dem Bisherigen alle Ursache, gegen eine Darstellung misstrauisch zu sein, welche, wie die der Apostelgeschichte, mit den eigenen Angaben des Apostels sich so wenig in Einklang bringen lässt, und es kann daher nur darauf ankommen, ohne die Voraussetzung einer Identität, die ja an sich schon nicht vorhanden ist, und ohne weitere Rücksicht darauf, ob sich eine grössere oder geringere Differenz ergibt, das Verhältniss der beiderseitigen Berichte rein, wie es ist, auseinanderzusetzen. Sucht man nun, von diesem Gesichtspunkt aus, aus der Vergleichung der beiden Berichte den rein historischen Gehalt zu erheben, so ergeben sich folgende Hauptmomente der Differenz, bei welchen kein Zweifel darüber sein kann, auf welche der beiden Seiten man sich zu stellen hat.

Nach der Apostelgeschichte fand eine förmliche öffentliche Verhandlung solcher Art statt, dass diese Berathung und Beschlussnahme seit der ältesten Zeit nicht mit Unrecht als das erste christliche Concil gegolten hat. Es versammeln sich nicht nur die Apostel und Presbyter der jerusalemischen Gemeinde (15, 6), sondern es nimmt auch die ganze Gemeinde (15, 12. 22) an der Verhandlung Theil. Man streitet über die vorliegende Frage, es treten Redner auf, die die verschiedenen Gesichtspunkte hervorheben und beleuchten, es wird unter der Leitung des Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, welcher, wie man nicht umhin kann anzunehmen, in dieser Eigenschaft den Vorsitz in der Versammlung führt, das letzte, den Ausschlag gebende Wort ergreift, und die Sache zur Abstimmung und Entscheidung bringt, ein förmlicher Beschluss gefasst und der Inhalt desselben mit den einzelnen ihn näher bestimmenden Punkten in einem eigenen Schreiben durch besondere hiezu ge-

wählte Abgeordnete den Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien als ein Beschluss des heiligen Geistes zugesandt. Von allem diesem weiss der Apostel nicht nur nichts, sondern er sagt sogar, wie wenn er einer solchen Vorstellung der Sache voraus widersprechen wollte: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι. Neander hat das nur zu oft übersehene wichtige Moment dieser Stelle nicht ganz unbeachtet gelassen; er bemerkt: da Paulus in dem Galaterbrief nur von seinen Privatverhandlungen (κατ' ἰδίαν) mit den drei angesehensten Aposteln rede, so scheine diess auf den ersten Anblick der Erzählung der Apostelgeschichte durchaus zu widersprechen, und dieser Widerspruch davon zu zeugen, dass in beiden Erzählungen nicht von denselben Thatsachen die Rede sein könne, nur meint Neander sodann wieder, wenn man annehme, ehe es in Jerusalem zu einer öffentlichen Berathung kam, seien manche Privatverhandlungen vorhergegangen, liessen sich beide Berichte sehr gut zu gegenseitiger Ergänzung gebrauchen, es lasse sich ja auch von selbst denken, dass Paulus, ehe diese Sache auf einer so grossen Versammlung zur Sprache kam, sich mit den Aposteln über die zu befolgenden Grundsätze verständigt haben werde (a. a. O. S. 159). Es liesse sich diess allerdings wohl denken, wäre nur über jene so grosse Versammlung im Briefe an die Galater auch wirklich etwas gesagt. Da aber nichts gesagt ist, ist ein solcher Ausgleichungsversuch nur ein neuer Beweis von Willkür und Unkritik. Wie lässt sich denn annehmen, dass der Apostel nur von Nebenverhandlungen spricht, die Hauptsache aber, die eigentliche Verhandlung, die doch allein die Sache entscheiden konnte, völlig unerwähnt liess? So kann doch die Stelle unmöglich genommen werden. Wollte man auch die Worte: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον von der Hauptverhandlung selbst verstehen, so wäre doch diess an sich schon eine ganz unpassende und unklare Bezeichnung derselben, in welcher man unmöglich finden könnte, was nach der Apostelgeschichte darunter verstanden werden müsste, die Hauptschwierigkeit würde aber immer bleiben, dass auch auf diese Weise die Haupthandlung, bei welcher

doch die Apostel auch zugegen gewesen sein müssen, ganz zurücktritt, und jene Privatverhandlungen zur Hauptsache gemacht werden. Allein nach der richtigen Auffassung der Stelle kann man nicht einmal soviel in jenen Worten finden. Sie bezeichnen keine besondere Verhandlung, sondern sie sind nur das Unbestimmtere, wofür sogleich das Bestimmtere κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι gesetzt wird. Man muss daher die Stelle so nehmen: Ich reiste nach Jerusalem, um mein Evangelium den Mitgliedern der dortigen Gemeinde vorzulegen, und zwar wandte ich mich speciell, nicht um die Sache, wie Neander meint, auf dem Wege von Privatverhandlungen einzuleiten, sondern um sogleich den rechten Punkt zu treffen und den geradesten unmittelbarsten Weg zu ihrer Entscheidung einzuschlagen, an die vorzugsweise Geltenden. Ebendesswegen werden hier die Apostel durchaus οἱ δοκοῦντες genannt, weil sie, wie sie überhaupt in den Augen der jerusalemischen Gemeinde die höchste Auctorität waren (absichtlich gibt der Apostel mit dem wohlgewählten Ausdruck zu verstehen, nur in dieser subjectiven Beziehung seien sie so hoch gestanden, nicht objectiv, so dass auch er ihrer Auctorität sich hätte unterwerfen müssen), so auch hier als die Hauptpersonen betrachtet werden mussten, und was mit ihnen verhandelt wurde, jede weitere Verhandlung überflüssig machte. Nur von einer Verhandlung mit den δοκοῦντες, d. h. mit Jacobus, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, und den beiden Aposteln Petrus und Johannes, ist in der ganzen Stelle die Rede. De Wette, welcher Gal. 2, 2 gleichfalls zwei verschiedene Mittheilungen annimmt, weiss aus der Stelle selbst keinen Grund dafür anzuführen. Hätten zwei verschiedene Versammlungen stattgefunden, so könnte man sagen, die Apostelgeschichte schweige von der geheimen Besprechung, weil sie nach der charakteristischen Eigenthümlichkeit ihres Berichts sich nur an das Öffentliche der Sache halte. Da aber der Apostel selbst von der öffentlichen Verhandlung als der Hauptsache nicht schweigen konnte, wenn sie wirklich so stattfand, wie hier die Apostelgeschichte erzählt, so folgt aus dem Schweigen des Apostels nur, dass erst die Apostelgeschichte der Sache eine Öffentlichkeit ge-

geben hat, die sie nach dem authentischen Bericht des Apostels gar nicht gehabt haben kann. Nur in der Darstellung der Apostelgeschichte und in dem Interesse, von welchem sie sich leiten liess, haben diese Verhandlungen den Charakter von Synodalverhandlungen erhalten, in welchen man schon an die Form der spätern Zeit erinnert wird.

Das Hauptmoment ist aber, dass die Apostelgeschichte die ältern Apostel in ihren Ansichten und Grundsätzen mit dem Apostel Paulus auf eine Weise übereinstimmen lässt, wie diess nach dem Galaterbriefe gar nicht stattgefunden haben kann. Nach der Apostelgeschichte sollen es eigentlich nur einige von der Secte der Pharisäer zum christlichen Glauben übergetretene Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde gewesen sein, welche die Heiden nur unter der Bedingung, dass sie sich der mosaischen Beschneidung unterwerfen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wissen wollten 15, 5, die Apostel selbst aber, weit entfernt, dieselbe Ansicht zu theilen, den von dem Apostel Paulus gemachten Antrag auf die zuvorkommendste und anerkennendste Weise unterstützt haben. Der Apostel Petrus erinnert an die Bekehrung des Cornelius, und erklärt es für eine Versuchung Gottes, auf den Nacken der Jünger (also nicht blos der Heiden, sondern der Christen überhaupt) ein Joch legen zu wollen, welches weder ihre Väter noch sie zu tragen vermochten, weil sie nur durch die Gnade Christi selig zu werden glauben. Hiemit ist aber die Überzeugung ausgesprochen, dass das mosaische Gesetz für die Christen überhaupt, seien sie Judenchristen oder Heidenchristen, an sich keine Verbindlichkeit mehr haben könne. Der Verfasser der Apostelgeschichte scheint absichtlich die Meinung des Apostels Petrus als die freieste, am weitesten gehende voranzustellen, um die von Jacobus, als dem den Gang der Verhandlungen leitenden Vorsteher, ausgesprochene zu derjenigen zu machen, welche in einem mehr vermittelnden Sinne den Ausschlag gibt. Denn obgleich Jacobus der Meinung des Apostels Petrus im Wesentlichen beistimmt, und für diesen Zweck an die Aussprüche der Propheten erinnert, nach welchen zur Wiederaufrichtung der gefallenen da-

vidischen Theokratie auch der Übertritt der Heiden zur wahren Gottesverehrung gehören werde, so beschränkt er doch seinen Antrag ausdrücklich nur auf die sich bekehrenden Heiden, und stellt nur in Beziehung auf sie die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als ein sie belästigendes Joch dar. Übrigens ist doch das Gesetz auch so ächt paulinisch (vgl. Gal. 5, 1) als ein Joch betrachtet, und wenn es einmal auch nur in Beziehung auf die Heiden als eine zu grosse Belästigung anerkannt ist, so ist kein sehr grosser Schritt mehr nöthig, um es auch als eine an sich unerträgliche Last anzusehen, aus welchem Gesichtspunkt es der Apostel Petrus auffasste [1]. Ver-

---

1) Die Worte 15, 18: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνός ἐστι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, mag man die letzten Worte ἐστι — αὐτοῦ, die in jedem Fall eine richtige Erläuterung enthalten, für ächt halten, oder nicht, sollen das Moment der Argumentation aus der angeführten prophetischen Stelle noch besonders hervorheben. Was Amos geweissagt hat, will Jacobus sagen, dass die Verehrung des wahren Gottes einst allgemein unter den Menschen werden soll, wird nie anders geschehen können, als wenn das mosaische Gesetz den Heiden erlassen wird. Da nun Gottes Weissagung untrüglich ist, so muss es auch Gottes Wille sein, dass man den Heiden das Gesetz erlässt. Über den Sinn dieser Worte kann nicht wohl ein Zweifel sein, um so weniger aber ist man über die Auffassung von V. 21 einig. Auch Neander nimmt die Stelle so, wie sie von mehreren Interpreten genommen wird (a. a. O. S. 164 vgl. Schneckenburger, über den Zweck der Apost.-Gesch. S. 23): Was aber die Gläubigen aus den Juden als Juden betreffe, so bedürften diese keiner besonderen Vorschriften, von diesen sei jetzt gar nicht die Rede, sie wüssten, was sie als Juden zu beobachten hätten, denn in jeder Stadt, wo Juden wohnen, werde ja das mosaische Gesetz an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen. „Diese Worte können", bemerkt Neander, „unmöglich so verstanden werden, dass sie diese den Heiden gegebenen Gesetze motiviren sollten. Für diese Versammlung bedurfte es keiner Motivirung dafür, warum man den Heidenchristen soviel, sondern nur dafür, warum man ihnen nicht mehr auferlege, und das konnte durch diese Worte auch nicht auf die entfernteste Weise motivirt werden." Diese Motivirung liegt den Worten gar nicht so fern, wie Neander meint, wenn man sie so nimmt: Moses, d. i. das mosaische Gesetz, ist schon so lange auch in andern Städten verkündigt, wird in den Synagogen jeden Sabbath vorgelesen und dennoch finden sich Wenige, die sich zur Annahme dieses Gesetzes bequemen. Jetzt, da der Dienst des wahren Gottes ohne die Fessel jenes Gesetzes gepredigt ist, wenden sich so Viele zu ihm, und es

gleichen wir dagegen mit dieser Darstellung die Erzählung, die der Apostel selbst von dem ganzen Hergang der Sache gibt, so erscheint alles ganz anders. Es waren keineswegs blos einzelne pharisäisch gesinnte Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde, welche die ganze Frage in Bewegung brachten; sondern es ist der Conflict des paulinischen Christenthums mit dem judenchristlichen. Die ältern Apostel stehen so wenig ausserhalb dieses Conflicts, dass wir sie vielmehr noch ganz auf einem Standpunkt stehen sehen, auf welchem sie über das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht hatten. Es ist nichts klarer, als dass es sich vor Allem um nichts anderes, als die Beschneidung handelte, in Beziehung auf welche von judenchristlicher Seite behauptet wurde, dass die Heiden unter keiner andern Bedingung, als wenn sie beschnitten werden, am messianischen Heile Theil nehmen können. Die Beschneidung schloss aber das ganze Judenthum in sich, sie war die härteste Bedingung, welche den Heiden auferlegt werden konnte, sie mussten durch sie ihr Heidenthum ablegen, um Juden zu werden, und verpflichteten sich durch die Beschneidung zur Beobachtung des ganzen Judenthums; die Frage war also, ob die Heiden unmittelbar als Heiden, oder nur durch Vermittlung des Judenthums, nur so, dass sie zuvor Juden werden, Christen werden können. Im Gegensatz gegen diese Forderung sagt der Apostel, um den Nachdruck zu bezeichnen, mit welchem er ihr entgegentrat, selbst Titus sei nicht gezwungen wor-

wird unwidersprechlich, dass das Ceremonialgesetz das einzige Hinderniss der allgemeinen Verbreitung der wahren Religion ist. Diese Erklärung hat Gieseler in der Abhandlung über die Nazaräer und Ebjoniten in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte Bd. IV, S. 312 gegeben [und auch der Verfasser war ihr in der ersten Ausgabe beigetreten B. d. H.]. Am einfachsten ist es aber ohne Zweifel, V. 21 so zu verstehen, dass dadurch motivirt wird, warum ein Schreiben an die Heidenchristen erlassen, und ein solches ἀπέχεσθαι von ihnen verlangt wird. Zu einer solchen Forderung, will Jacobus sagen, ist ein so alterthümlicher Cultus, wie der mosaische, vollkommen berechtigt. Je allgemeiner und regelmässiger das mosaische Gesetz bekannt gemacht wird, um so mehr erhellt hieraus seine nicht zu bestreitende Auctorität.

den, sich beschneiden zu lassen, d. h. es kam nicht wirklich dazu, dass er sich beschneiden lassen musste, dass man ihm aber diesen Zwang anthun wollte, dass es sich, als ihn der Apostel mit sich nach Jerusalem nahm, eben darum handelte, dem beabsichtigten Zwang zu begegnen und ihn mit allem Ernste zurückzuweisen, liegt deutlich genug in dem ganzen Zusammenhang der Stelle, und man kann nicht mit de Wette sagen, es würde diess, da es voraussetzen würde, dass die Apostel solches gefordert hätten, ebensowohl dem apologetischen Zweck dieses Berichts, als dem Geist der Verhandlungen und Beschlüsse Ap.-Gesch. 15 widerstreben. Aus Ap.-Gesch. 15 ist nun einmal Gal. 2 schlechthin nicht zu erklären, und was den apologetischen Zweck des Berichts betrifft, so begreift man den so grossen Ernst, mit welchem der Apostel hier die Sache seines Evangeliums vertheidigt, erst dann recht, wenn er nicht blos mit den παρείσακτοι ψευδάδελφοι, sondern mit den Aposteln selbst zu thun hat. Warum würde er sich denn selbst nach Jerusalem begeben, warum über diese Sache ganz besonders mit den Aposteln so angelegentlich verhandelt haben, wenn er nicht mit gutem Grunde vorausgesetzt hätte, dass die Apostel in Jerusalem dem Ansinnen, das die παρείσακτοι ψευδάδελφοι gemacht haben, keineswegs fremd seien? Der Gang der Verhandlungen selbst zeigt, wie sich die Apostel zu den Grundsätzen dieser falschen Brüder verhielten. Sie sind ja die Gegner, gegen welche der Apostel diese Grundsätze bekämpft. Dass er nicht einmal in Hinsicht der Beschneidung des Titus gezwungen worden zu sein versichert, setzt voraus, dass es bei Titus am ehesten zu einem solchen Zwange hätte kommen können, wovon der Grund nur darin liegen konnte, dass er als unbeschnittener Heide selbst ein Begleiter des Apostels war. An ihm hätte es also zuerst geschehen müssen, und bei ihm, der der nächste Gegenstand dieser Forderung war, schien mitten unter solchen, die auf die Beschneidung drangen, gegen ein solches Ansinnen kaum Widerstand geleistet werden zu können. Gerade desswegen aber, um die Sache gleich in ihrer schärfsten Spitze aufzufassen, dem Principienstreit eine unmittelbar praktische Beziehung zu geben,

oder um an dem selbst anwesenden Heiden Titus einen Maasstab seiner Widerstandsfähigkeit gegen das Ansinnen der Judenchristen zu haben, scheint der Apostel den Titus mit sich nach Jerusalem genommen zu haben. Zu einem Nachgeben von Seiten des Apostels kam es somit zwar auch nach dem Galaterbrief nicht, was aber nach der Apostelgeschichte unter dem bereitwilligsten Einverständniss der ältern Apostel zu Stande kam, war nach der Versicherung des Apostels selbst nur das Resultat des kräftigsten Widerstands, der nachdrücklichsten Zurückweisung eines eben so ernstlich angesonnenen Zwangs. Auch nicht einen Augenblick, sagt der Apostel, gab ich ihnen nach für den Zweck der von mir geforderten Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums, die Grundsätze des wahren, vom Judenthum freien Christenthums, aufrecht erhalten werden und unter den von mir gestifteten Gemeinden fortbestehen [1]).

1) Es kann nichts absurder sein, als die Erklärung, die nicht blos ein Tertullian c. Marc. 5, 3, sondern selbst Interpreten der neuesten Zeit von der Stelle Gal. 2, 4 geben, wornach zu den Werten διὰ δὲ — ψευδαδέλφους supplirt werden soll περιετμήθη, Titus demnach doch beschnitten worden wäre, wenn auch nicht aus Zwang, doch aus zarter Rücksicht auf die falschen Brüder. Wäre Titus um der falschen Brüder willen beschnitten worden, wie kann der Apostel ohne den grössten Widerspruch sagen, er habe ihnen auch nicht einen Augenblick nachgegeben? Die Sache der Heidenchristen konnte ja von der der Judenchristen gar nicht getrennt werden, in der Beschneidung des Titus hätte er sein Princip aufgegeben. Dass er ihnen gerade im Princip begegnen wollte, soll ja mit dem emphatischen οὐδὲ V. 3 gesagt werden. Wie man doch selbst solche Stellen missverstehen, und auf solche Missverständnisse die geschichtliche Auffassung des Urchristenthums gründen kann! Höchst unbequem ist freilich die V. 4 so abgebrochene Redeweise des Apostels, aber wie man auch sie ergänzen mag, der Sinn kann nur sein: wegen der falschen Brüder aber war es zu dieser Streitsache über die Beschneidung gekommen, oder sah ich mich veranlasst, diese ernstlichen Schritte zur Behauptung meiner evangelischen Grundsätze zu thun. Die παρείσακτοι ψευδάδελφοι sind eben jene τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, von welchen auch die Apostelgeschichte weiss 15, 1, ebendesswegen werden sie vom Apostel so genannt, weil sie als Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde nach Antiochien kamen (Gal. 2, 4), um sich an Ort und Stelle davon zu überzeugen, wovon die Kunde nach Jerusalem gekommen war, ob man sich in Antiochien vom mosaischen Gesetz völlig losgesagt habe, und sodann sogleich mit ihren

Selbst die Apostel haben mich zu keiner Änderung meiner Ansichten und Grundsätze gebracht, am wenigsten dadurch, dass sie mir als die δοκοῦντες εἶναί τι gegenübertraten, und als solche eine auch von mir mit aller Unterwürfigkeit zu respektirende Auctorität zu haben schienen. Es kommt ja, sagt der Apostel mit einem wahrhaft rationellen Bewusstsein seiner evangelischen Freiheit, überhaupt nicht auf das an, was einer vermöge seiner äussern Stellung und persönlichen Auctorität ist, wer sie auch als Apostel und Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde waren, daran liegt mir nichts, ein blos äusseres Moment dieser Art kann für mich keine bestimmende Rücksicht sein, auch Gott sieht ja nicht auf das Äussere und Per-

streng jüdischen Grundsätzen aufzutreten. Offenbar versteht der Apostel das eindringliche Wesen dieser Leute, das er durch παρείσακτοι ψευδαδ. und παρεισῆλθον bezeichnet, nur davon, dass sie als jerusalemische Judenchristen in eine heidenchristliche Gemeinde, wie die zu Antiochien war, gekommen waren, um dieser Gemeinde Grundsätze aufzudringen, welche ihr bisher völlig fremd geblieben waren, und welche ihr mit der evangelischen Wahrheit zu streiten schienen. Der ganze Gesichtspunkt wird verrückt, wenn man, wie diess freilich die gewöhnliche Ansicht der Interpreten ist, meint, der Apostel betrachte sie nicht blos in Beziehung auf die antiochenische Gemeinde, sondern in Beziehung auf die christliche Kirche überhaupt als παρείσ. ψευδάδ., sofern sie Gegner der christlichen Freiheit waren. Die christliche Freiheit, die sie bekämpften, war ja nur in Antiochien, in Jerusalem selbst wollte man nichts von ihr wissen, sondern dagegen das mosaische Gesetz in seiner ganzen Strenge auch für die Christen aufrecht erhalten. Eindringliche und falsche Brüder sind sie daher, was nicht zu übersehen ist, nur in ihrem Verhältniss zur antiochenischen Gemeinde, nicht aber zur jerusalemischen, zu dieser gehörten sie ja und in ihr konnten sie wegen ihres Eifers für das Gesetz nur als rechtgläubig gelten. Es tritt daher in der Geschichte hier zuerst der entschiedene Gegensatz des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums hervor, was man in Antiochien nur als eine der Idee der christlichen Freiheit widerstreitende Knechtschaft ansah, galt in Jerusalem allein als das wahre und ächte Christenthum. Auch das sieht man deutlich, dass diese Frage damals erst und zwar von Jerusalem angeregt wurde. Es ist daher auch diess eine unrichtige Bemerkung von de Wette, die nach Antiochien gekommenen Judenchristen seien später in Jerusalem selbst aufgetreten, woher anders können sie nach Antiochien gekommen sein, als eben von Jerusalem, und wo anders können die Grundsätze, die sie geltend machten, die herrschenden gewesen sein, als zu Jerusalem?

sönliche, nur darauf konnte es daher ankommen, welche Gründe sie gegen mich geltend zu machen wussten, aber auch in dieser Hinsicht konnte ich mich nicht veranlasst sehen, von den bisher von mir befolgten Grundsätzen abzugehen. Denn gegen mich haben sie nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben können, oder was ich als einen berichtigenden Zusatz zu meiner Ansicht mir hätte aneignen können. So wenig war diess der Fall, dass im Gegentheil sie anerkennen mussten, wie wohlberechtigt und wohlbegründet meine Ansicht und Handlungsweise sei. Statt dass also, wie man auf judenchristlicher Seite meinte, mein Evangelium des Heidenchristenthums dem des Judenchristenthums gegenüber nur als ein unbegründetes und unhaltbares erschien, musste vielmehr seine Selbstständigkeit vollkommen anerkannt werden. Diese Anerkennung fand aber keineswegs von Anfang an statt, sondern der Apostel erreichte sie erst auf dem Wege der Erörterung, deren Hauptmomente er kurz andeutet (V. 7 f.). Sie mussten sich überzeugen, dass ihm das Evangelium bei den Unbeschnittenen ebenso anvertraut sei, als dem Petrus bei den Beschnittenen, oder dass es nicht blos ein Judenchristenthum, sondern auch ein Heidenchristenthum gebe, nämlich ein selbstständiges, vom Judenthum unabhängiges, sie musten also anerkennen, dass auch die Heiden unmittelbar, ohne erst Juden werden zu müssen, an der messianischen Seligkeit Theil haben. Mit aller Selbstgewissheit seines Standpunkts stellt sich der Apostel dem Petrus gegenüber, so dass Mann gegen Mann, Lehrer gegen Lehrer, ein Evangelium gegen das andere, ein Apostelamt gegen das andere steht, und der Beweis, auf welchen der Apostel sich stützt, ist der bestimmte thatsächliche Erfolg, auf welchen er schon hinweisen kann. Er hätte, sagt der Apostel (V. 8 in den Worten: ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη), als Apostel nicht mit so grossem Erfolg unter den Heiden wirken können, wenn nicht Gott, auf dessen Wirksamkeit dieser Erfolg zurückzuführen ist, eben dadurch factisch hätte bestätigen wollen, dass es mit Recht auch ein εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας gibt. Aus der Realität des Erfolges wird teleologisch auf die Realität des

wirkenden Princips geschlossen. Ich bin einmal, ist der Sinn der Worte des Apostels, thatsächlich der Apostel der Heiden, und hätte die Heiden nicht zum Evangelium bekehren können, wenn ich nicht mein Evangelium auf den Grundsatz der Freiheit vom Gesetz gegründet hätte, wer will also mit der Behauptung gegen mich auftreten, dass nicht auch diese Form des Evangeliums das gleiche Recht der Existenz hat, sie könnte es ja gar nicht zu einer so reellen Existenz gebracht haben, wenn es nicht der Wille Gottes wäre, dass sie existirt. So beruft sich der Apostel auch sonst auf den Erfolg seiner Bemühungen für das Christenthum zum Beweis dafür, dass er ein wahrer und ächter Apostel Christi sei. In demselben Sinne spricht er unmittelbar darauf von der ihm gegebenen Gnade, indem er unter ihr das seiner apostolischen Thätigkeit zu Grunde liegende göttliche Princip versteht, ohne dessen Voraussetzung sich das Dasein eines solchen Erfolges gar nicht begreifen liesse. Diess mussten die Judenapostel anerkennen, sie konnten die Thatsache nicht läugnen und konnten in ihr doch auch nicht die Wirkung eines ungöttlichen, unchristlichen Princips sehen. Sie gaben ihm und dem Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, erkannten sie als gleichberechtigte Genossen der evangelischen Wirksamkeit an, und versprachen ebendamit, ihnen kein Hinderniss in den Weg zu legen, wenn sie auch ferner, wie bisher, den Heiden das Evangelium ohne die Auferlegung des Gesetzes verkündigen. Soweit vereinigte man sich also, aber man glaube nicht, dass nun eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsätze stattgefunden habe. Die κοινωνία war ja zugleich eine Trennung, man vereinigte sich nur dahin, dass die einen εἰς τὰ ἔθνη, die andern εἰς τὴν περιτομὴν gehen sollten, d. h. die Judenapostel konnten zwar gegen die Grundsätze, auf welche Paulus seine evangelische Wirksamkeit stützte, nichts einwenden, sie mussten sie insofern anerkennen, aber diese Anerkennung war eine blos äusserliche, sie überliessen es ihm, nach diesen Grundsätzen auch ferner unter den Heiden für die Sache des Evangeliums zu wirken, für sich selbst aber wollten sie nichts davon wissen. Das beiderseitige apostolische Gebiet wird daher streng

abgesondert, es gibt ein εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς und ein εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, eine ἀποστολὴ εἰς τὴν περιτομὴν, und eine ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη, in der einen gilt das mosaische Gesetz, in der andern gilt es nicht, aber beides steht noch unvermittelt neben einander [1]).

---

1) Wie auffallend erscheint nun auch, wenn man den wahren Hergang der Sache vor Augen hat, die Berufung auf die Bekehrung des Cornelius, mit welcher die Apostelgeschichte 15, 7 den Petrus seinen Vortrag in Jerusalem eröffnen lässt! „Ihr wisst Brüder, lässt sie den Apostel sagen, dass Gott schon seit alter Zeit mich dazu erwählt hat, dass durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und glauben. Und der die Herzen kennende Gott hat sich an ihnen dadurch bezeugt, dass er ihnen den heiligen Geist gab, gleichwie uns, und er machte keinen Unterschied zwischen uns und ihnen, indem er ihre Herzen durch den Glauben reinigte." Wem sollte sich hier nicht die planmässige Consequenz der Apostelgeschichte aufdecken, aber eben hieraus auch die Nothwendigkeit ergeben, mit derselben Consequenz, mit welcher sie ihren Plan verfolgt hat, gegen sie zu argumentiren? So gewiss Petrus in Jerusalem nicht so paulinisch gesprochen haben kann, als der Verfasser der Apostelgeschichte ihn sprechen lässt, so gewiss kann er sich auch nicht auf den Vorgang mit Cornelius berufen haben. Das Eine lässt sich unstreitig von dem Andern nicht trennen. Kann er sich aber auf den Vorgang mit Cornelius nicht berufen haben, welche Bürgschaft haben wir noch dafür, dass es sich mit der Bekehrung des Cornelius überhaupt so verhielt, wie die Apostelgeschichte sie erzählt? Ist es nicht klar, dass der Verfasser der Apostelgeschichte in demselben Interesse, das er hier hat, den Apostel Petrus auf einen solchen Vorgang sich berufen zu lassen, der ganzen Erzählung von Cornelius diese Stelle in seiner Geschichte gegeben haben kann? Wer den Petrus sagen lässt, was er unter solchen Umständen nicht gesagt haben kann, hat das Vorurtheil gegen sich, dass seine Darstellung auch sonst keine streng geschichtliche ist. Nicht erst damals also, als der Drang der Umstände und das imponirende Ansehen des Apostels Paulus keine andere Wahl übrig liess, sollte Petrus jene freiere Ansicht von dem mosaischen Gesetz und die aus derselben in Ansehung der Heidenchristen sich ergebenden Grundsätze anerkannt haben, sondern schon längst zuvor und auf eine Weise, bei welcher er nicht durch die Auctorität eines Andern dazu bestimmt wurde, sondern nur dem unmittelbaren Antrieb des göttlichen Geistes folgte. So war nicht nur die apostolische Unabhängigkeit des Petrus sichergestellt, sondern auch jene freiere Ansicht, auf welcher die paulinische Verkündigung des Evangeliums beruhte, noch ehe der Apostel Paulus selbst in den ihm bestimmten Wirkungskreis eintrat, als eine göttlich sanctionirte

Der Standpunkt, auf welchem wir die ältern Apostel dem Paulus gegenüber stehen sehen, kann nicht genau genug in das Auge gefasst werden. Es ist so klar, als es nur sein kann, dass ihr ganzer Gesichtskreis auch jetzt, zum wenigsten vierzehn Jahre nach der Bekehrung des Apostels Paulus, noch nicht über das Judenthum hinausgeht. Von einem unmittelbaren Heidenchristenthum wissen sie noch gar nichts, wie es ohne alle Mitwirkung von ihrer Seite vorhanden ist, so müssen sie auch erst durch Paulus zur Anerkennung desselben gebracht werden, und diese ihre Anerkennung erscheint ganz nur als eine Concession, zu welcher sie sich verstehen mussten. Sie können nicht anders, weil sie der Macht der Umstände und der überwiegenden Persönlichkeit des Apostels nicht zu widerstehen im Stande sind. Sie verstehen sich aber im Grunde nur dazu, das paulinische Christenthum nicht, wie sie ihren Grundsätzen zufolge eigentlich hätten thun sollen, zu bestreiten, sondern sich passiv gegen dasselbe zu verhalten, oder, mit Einem Worte, es zu ignoriren. So wie die Sache damals stund, können nur zwei Fälle gedacht werden: entweder stimmten die Judenapostel dem Apostel Paulus in den Grundsätzen seines εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας bei, oder nicht. Stimmten sie ihm bei, so mussten sie es auch für ihre Pflicht halten, selbst an der Bekehrung der Heiden zu arbeiten, sie hätten ja sonst ihren apostolischen Beruf nicht in dem Umfang erfüllt, in welchem sie ihn erfüllen zu müssen sich selbst bewusst waren, sie hätten theoretisch für wahr und richtig erkannt, was sie durch ihr praktisches Verhalten wieder für verwerflich erklärt hät-

---

gerechtfertigt. Wie sehr es die Absicht der Apostelgeschichte ist, auf die Bekehrung des Cornelius zurückzuweisen, und schon dabei die Grundidee des paulinischen Christenthums durchblicken zu lassen, beweist auch der 15, 9 ausgesprochene Gedanke: Gott hebe den Unterschied zwischen Heiden und Juden auf, indem er ihre Herzen durch den Glauben reinige. Dass das für unrein Gehaltene an sich nicht unrein sei, sollte durch die Bekehrung des Cornelius und die sie begleitenden Visionen vor Augen gestellt werden, und wie schon 10, 43 die Ertheilung der Sündenvergebung vom Glauben an Jesus abhängig gemacht wird, so wird 15, 9 die paulinische πίστις als das Eine Princip des gottwohlgefälligen Verhältnisses aufgestellt.

ten. Stimm...
einmal so...
es nicht f...
Grundsatz...
ohne die...
Grundsatz...
Verpflichtung...
nicht blos...
εὐαγγέλιον...
so ist hieraus...
gemachten...
auf eine...
sie nothwendig...
verwickeln...
geltend gemacht...
entgegen...
ten Standp...
blieben wa...
Handschla...
nichts an...
so viel m...
Ursprung...
die uns a...
Es gab...
mildere...
Judenchri...
thum nic...
auf die...
christen...
indifferent...
wenn die...
Reichs ber...
tisch gesch...
der ...

...ir ...a- ...hr ...gen ...rus ...nem ...Zwist ...nach ...m sie ...schwei- ...Streits, ...ist? Aus ...den in die- ...nur einmal ...ennen [1]). Man

...n um so mehr den ...Paulus, welcher in ...aus Rücksicht auf die ...icht lange nachher aus ...schnitten haben, Ap.- ...laublichen der Apostel- ...des Princips gewesen. ...r, sich bisher nie hatte

Gesetzes nicht freigesprochen werden. Sie sahen recht gut ein, dass, wenn man auch nur für die Heidenchristen die Nothwendigkeit des Gesetzes fallen lasse, es um die absolute Bedeutung des Judenthums geschehen sei. Sie waren daher die erklärten Gegner des Apostels Paulus, welche sich überall in die von ihm gestifteten Gemeinden eindrängten, um, nachdem er die Bekehrung zum Evangelium zu Stande gebracht hatte, nun mit der Bedingung nachzukommen, ohne welche sie nie hätte geschehen sollen, und ohne welche sie ein völlig vergebliches Werk sein müsste, der Auferlegung des Gesetzes. Die mildere Partei war mit der strengeren in dem Grundsatz ganz einverstanden, nur konnte sie nach der einmal von den Judenaposteln dem Apostel Paulus gemachten Concession praktisch nicht auf dieselbe Weise gegen ihn auftreten, sie verzichtete auf die consequente Durchführung ihres Grundsatzes, und beschränkte sich mit demselben auf das Judenthum. Es lässt sich nicht anders denken, als dass die Judenapostel an der Spitze dieser Partei stunden, aber jene andere, welche als die strenge und consequente durch keine Halbheit der Ansicht in ihrer praktischen Wirksamkeit sich gehemmt sehen konnte, musste, wie diess ganz in der Natur der Sache selbst lag, die geschichtlich bedeutendere werden. Schon in der nächsten Zeit nach jenen Verhandlungen in Jerusalem zeigte sich, wie sich die beiden Parteien zu einander verhielten, wie die eine die über die andere übergreifende war.

Im engsten Zusammenhang mit diesen Verhältnissen steht der schon in der alten Zeit so übel berüchtigte, aber für den beiderseitigen Standpunkt nur um so bezeichnendere Auftritt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien. Wären die älteren Apostel wirklich von der blos relativen Gültigkeit des Gesetzes und seiner Werthlosigkeit in Beziehung auf die Gnade des Evangeliums fest und klar überzeugt gewesen, wie hätte Petrus in Antiochien aus scheuer Rücksicht auf die jerusalemischen Judenchristen, deren Auftreten in Antiochien schon zeigt, dass es mit jenem jerusalemischen Beschluss sich nicht so verhalten kann, wie ihn die Apostelgeschichte als einen, mit der allgemeinen Zustimmung der ganzen Gemeinde zum Besten der Hei-

denchristen gefassten darstellt, ein in jedem Falle so zweideutiges Benehmen gegen die Heidenchristen sich zu Schulden kommen lassen können, derselbe Petrus, welchen die Apostelgeschichte kaum zuvor so entschieden paulinisch sich aussprechen lässt, und zwar in Jerusalem selbst vor der ganzen Gemeinde, aus welcher sodann einzelne Wenige den Apostel so ängstlich besorgt machen konnten? Wie schroff tritt hier vollends der Gegensatz des Paulus zu Petrus hervor? Wie offen und schonungslos ist sein Tadel, wie streng und heftig seine Rede, wie scharf wird dem Petrus der Widerspruch, in welchem er sich mit seiner Halbheit befand, entgegengehalten? Auch hievon weiss freilich die Apostelgeschichte nichts. Nach einer von der Wahrheit so abweichenden Darstellung der jerusalemischen Verhandlungen konnte in ihr für eine solche Scene keine Stelle mehr sein, aber es wird dadurch nicht nur ihre Differenz mit dem Galaterbriefe um so grösser, sondern es kann auch kein Zweifel mehr darüber sein, dass ihr Stillschweigen über einen so offenkundigen Vorfall ein absichtliches ist. Wo man den Streit zwischen Petrus und Paulus erwähnt zu finden erwartet, spricht sie nur von einem παροξυσμός zwischen Paulus und Barnabas, und auch dieser Zwist ist angeblich aus einer andern Veranlassung entstanden, als nach Gal. 2, 13 vorauszusetzen ist. Warum verschweigt sie, wenn sie doch über einen in jener Zeit vorgefallenen Streit nicht ganz schweigen zu können glaubt, gerade die Hauptveranlassung des Streits, aus welcher doch sicher auch jener παροξυσμός entstanden ist? Aus demselben Grunde, aus welchem sie es nicht gewagt hat, den in dieselben Ereignisse verflochtenen Namen des Titus auch nur einmal unter den Freunden und Begleitern des Apostels zu nennen[1]). Man

1) Statt des unbeschnittenen Titus macht sie dagegen um so mehr den beschnittenen Timotheus namhaft. Dass derselbe Paulus, welcher in Jerusalem mit aller Macht sich weigerte, den Titus aus Rücksicht auf die Juden und Judenchristen beschneiden zu lassen, nicht lange nachher aus derselben Rücksicht den Timotheus selbst soll beschnitten haben, Ap.-Gesch. 16, 3, gehört gleichfalls zum schlechthin Unglaublichen der Apostelgeschichte. Es wäre diess dieselbe Verläugnung des Princips gewesen. Da Timotheus, obgleich seine Mutter eine Jüdin war, sich bisher nie hatte

sieht wohl, sie wollte über alle jene Vorfälle in Jerusalem und Antiochien einen verhüllenden Schleier werfen, und durch die Erwähnung des minder bedeutenden Zwistes zwischen Paulus und Barnabas um so mehr die Aufmerksamkeit von dem Hauptfactum und Hauptgegenstand des Streites ablenken. In ihrer apologetischen und irenischen Tendenz konnte ihr nichts mehr zuwider sein, als die Auffrischung eines Ereignisses, das den Apostel Paulus in den Augen der Judenchristen in einem so ungünstigen Lichte erscheinen liess, dessen Anstoss erregender Eindruck, wie aus Manchem zu schliessen ist, noch so lange nachwirkte, dass auch damals noch alles daran gelegen sein musste, ihn so viel möglich zu mildern und die ganze Sache in Vergessenheit zu bringen[1]). Es wurde dadurch wenigstens so viel

---

beschneiden lassen, so wollte er selbst nach seinem Vater zu den Heiden gerechnet sein. Wäre er nun als Heide beschnitten worden und zwar nach dem Willen und auf die Veranstaltung des Apostels, um nicht mehr mit seinem Vater als Heide angesehen zu werden, Ap.-Gesch. 16, 3, was hätten Juden und Heiden anders hierin sehen können, als die Erklärung, dass die Beschneidung gar nichts so Gleichgültiges sei, wie sie der Apostel sonst betrachtet? Die von ihm an Timotheus vorgenommene Handlung stände im augenscheinlichsten Widerspruch nicht blos mit Gal. 2, 3, sondern auch mit Gal. 3, 28 und 5, 11. Selbst wenn die Übernahme der Beschneidung von Seiten des Timotheus eine ganz freiwillige gewesen wäre, was Olshausen besonders geltend macht, hätte sie der Apostel an Timotheus als seinem Begleiter nicht zulassen können, um nicht sich selbst dem gerechten Vorwurf einer charakterlosen Inconsequenz auszusetzen. Wie es sich daher auch mit der Beschneidung des Timotheus verhalten mag, auf die Rechnung des Apostels kann das λαβὼν περιέτεμεν αὐτόν, Ap.-Gesch. 16, 3, in keinem Falle kommen.

1) Wie wird noch in den pseudoclementischen Homilien 17, 18 f. Paulus es vorgerückt, dass er Gal. 2, 11 von Petrus gesagt hatte, er sei κατεγνωσμένος gewesen! Εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστόν κατηγορεῖς, καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρίσαντός με καταφέρεις. Petrus sagt diess zu dem Magier Simon, dass aber unter demselben der Apostel Paulus zu verstehen ist, leidet keinen Zweifel. In dem den Homilien voranstehenden Schreiben des Petrus an Jakobus wird gesagt: Τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν. Καὶ ταῦτα ἔτι μοῦ περιόντος ἐπεχείρησάν τινες ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν· ὡς καὶ ἐμοῦ οὕτω μὲν φρονοῦντες,

erreicht, dass man das schroffe Benehmen des Apostels gegen das Judenthum damit entschuldigen zu können glaubte, es falle noch in die erste Zeit nach seiner Bekehrung, in welchem Sinne Tertullian sagt c. Marc. 1, 20: *Paulus adhuc in gratia rudis — ferventer, ut neophytus, adversus judaismum aliquid in conversatione reprehendendum existimavit.* Aus demselben Grunde glaubten die neueren Interpreten in ihren chronologischen Erörterungen über die Reise des Apostels Gal. 2, 1 dieselbe nur in eine frühere Zeit setzen und für die zweite der Ap.-Gesch. 11, 30 halten zu können. Auch sie beriefen sich darauf, das Benehmen des Apostels gegen das Judenthum sei nachher viel milder und nachgiebiger gewesen. Welche Beweise hat man aber dafür, wenn man sie nicht aus der Apostelgeschichte nimmt, deren Widerspruch mit dem Galaterbrief offen genug am Tage liegt? Was der Apostel 1. Cor. 9, 12 sagt, er sei den Juden ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen, kann doch gewiss nicht in einem Sinne genommen werden, in welchem er wesentliche Grundsätze verläugnet haben müsste. Er kann ja den Juden nur in demselben Verhältniss ein Jude geworden sein, in welchem er auch den Heiden ein Heide wurde. Den sichersten Beweis, dass der Apostel auch nachher noch ebenso dachte, und sein Verhältniss zu den ältern Aposteln aus demselben Gesichtspunkt betrachtete, gibt der Galaterbrief selbst; denn wie hätte er sonst in einem Briefe, welcher doch nicht so kurze Zeit nach jenem Vorfall in Antiochien geschrieben ist, sich auch in der Folge noch auf solche Weise aussprechen können? Ist doch auch nicht das Geringste zur Milderung des Eindruckes bemerkt, welchen ein solches, wie man annehmen

---

μὴ ἐκ παῤῥησίας δὲ κηρύσσοντος, ὅπερ ἀπείη. Auch diess bezieht sich auf Gal. 2, 12, nur ist die Sache umgekehrt. Statt dass Paulus voraussetzt, Petrus habe eigentlich mit seiner Ansicht vom mosaischen Gesetz übereingestimmt, und es sei eine blosse ὑπόκρισις gewesen, dass er seine wahre Ansicht aus Furcht vor den Judenchristen verläugnete, protestirt hier Petrus gegen die Voraussetzung, er habe aus Mangel an παῤῥησία über die Abschaffung des Gesetzes mehr zugegeben, als seine wahre Meinung sei, diess erklärt er für eine willkürliche Deutung seiner Reden.

sieht wohl, sie wollte über alle jene Vorfälle in J
chien einen verhüllenden Schleier werfen, un … eiden Apostel
des minder bedeutenden Zwistes zwische
so mehr die Aufmerksamkeit von dem … der apostolischen
stand des Streites ablenken. In ih … falls in einem sehr
Tendenz konnte ihr nichts meh … rklärung des Apostels.
eines Ereignisses, das den … Antrag des Jakobus, wel-
christen in einem so un … gewissem Sinne vermittelnd
stoss erregender Ein … en tritt, zwischen die pharisäisch
so lange nachwir … auf der einen und Barnabas, Paulus und
sein musste, i … Seite, um die Heidenchristen weder von der
Vergessenh … mosaische Gesetz ganz freizusprechen, noch ihnen
—— … was schon bei denen, die zum Judenthum über-
besc … immer als das schwerste Joch des Gesetzes erschien,
ge … auch der Hauptanstoss und das grösste Hinderniss, um
die Heiden für das Evangelium zu gewinnen, sein musste, die Beschneidung, der Beschluss gefasst, sie sollen sich des Genusses des Götzenopferfleisches, der Unzucht, des Erstickten und des Blutes enthalten. Dieser von der ganzen Versammlung förmlich gefasste Beschluss wurde in einem, im Namen der Apostel, der Presbyter und der Brüder der jerusalemischen Gemeinde entworfenen Schreiben durch eigene Abgeordnete, die aus der Mitte der jerusalemischen Gemeinde gewählt wurden und Paulus und Barnabas nach Antiochien begleiteten, den Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien zugesandt. Der Verfasser der Apostelgeschichte hebt recht absichtlich die grosse Wichtigkeit dieses Beschlusses hervor. Er sei, heisst es in dem Schreiben, in der Absicht gefasst worden, die Gemüther zu beruhigen, und die ängstlichen Besorgnisse zu entfernen, welche durch Einige, die die Beschneidung und die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes verlangten, verbreitet worden seien. Desswegen wird auch ausdrücklich bemerkt, welche lebhafte Freude der nach Antiochien überbrachte Beschluss und die durch die jerusalemischen Abgeordneten bezeugte Übereinstimmung der jerusalemischen Gemeinde mit der antiochenischen daselbst erweckt habe. Ja, der Verfasser der Apostelgeschichte macht noch einmal

…lich auf das Moment dieses Beschlusses aufmerksam.
… Silas nicht lange nachher eine zweite Missionsreise
… erst die auf der ersten Reise gegründeten christ-
…suchten, übergaben sie, wie Ap.-Gesch. 16, 4
…en Aposteln und Presbytern in Jerusalem ge-
…it man sich nach ihnen richte (παρεδίδουν
… κτα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀπ.) und diess
… dass die Gemeinden in ihrem Glauben gestärkt
…, und mit jedem Tag an Zahl zunahmen. So wohlthätig wirkte also dieser Beschluss für die Sache des Evangeliums, so wesentlich hieng von ihm die weitere Verbreitung desselben unter den Heiden ab. Es bezeichnet daher, wie die Sache hier dargestellt wird, die jerusalemische Verhandlung und der damals gefasste Beschluss eine sehr wichtige Epoche der ältesten Geschichte des Christenthums: die kritische Frage, ob das Christenthum dem Judenthum untergeordnet sein soll, oder nicht, damals ganz auf die Spitze gestellt, wäre so ganz im Interesse des Christenthums entschieden worden. Sollte man nun nicht erwarten, auch der Apostel Paulus werde im Briefe an die Galater, indem er doch von derselben Verhandlung spricht, und zwar gerade in der Beziehung, wiefern man sich gegenseitig verständigte, eine so wichtige Beschlussnahme nicht ganz unerwähnt gelassen haben? Die Bedingung der κοινωνία war ja, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομὴν, wäre es nun nicht hier ganz an der Stelle gewesen, statt blos den Gegensatz so schroff, wie diese Worte lauten, hinzustellen, auch auf das Gemeinsame und Vermittelnde, das zwischen der ἀποστολὴ περιτομῆς und der ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη stattfand, Rücksicht zu nehmen? Allein es findet sich nicht nur bei dem Apostel auch nicht die geringste Andeutung darüber, dass damals ein so wichtiger Beschluss gefasst worden sei, sondern vielmehr die bestimmteste Versicherung des Gegentheils. Μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν sagt ja der Apostel 2, 10 ausdrücklich. Die einzige Rücksicht also, die auf der Seite des die Unabhängigkeit seines apostolischen Wirkungskreises behauptenden Apostels stattfand, war das μνημονεύειν τῶν πτωχῶν, worunter doch unmög-

muss, auch damals noch fortdauerndes Zerwürfniss der beiden Apostel machen musste.

Was die Apostelgeschichte als das Resultat der apostolischen Verhandlung in Jerusalem angibt, steht gleichfalls in einem sehr auffallenden Widerspruch mit der eigenen Erklärung des Apostels. Nach der Apostelgeschichte wurde auf den Antrag des Jakobus, welcher, wie schon bemerkt worden ist, in gewissem Sinne vermittelnd zwischen die beiden Hauptparteien tritt, zwischen die pharisäisch gesinnten Gesetzeseiferer auf der einen und Barnabas, Paulus und Petrus auf der andern Seite, um die Heidenchristen weder von der Rücksicht auf das mosaische Gesetz ganz freizusprechen, noch ihnen das aufzulegen, was schon bei denen, die zum Judenthum übertreten wollten, immer als das schwerste Joch des Gesetzes erschien, und daher auch der Hauptanstoss und das grösste Hinderniss, um die Heiden für das Evangelium zu gewinnen, sein musste, die Beschneidung, der Beschluss gefasst, sie sollen sich des Genusses des Götzenopferfleisches, der Unzucht, des Erstickten und des Blutes enthalten. Dieser von der ganzen Versammlung förmlich gefasste Beschluss wurde in einem, im Namen der Apostel, der Presbyter und der Brüder der jerusalemischen Gemeinde entworfenen Schreiben durch eigene Abgeordnete, die aus der Mitte der jerusalemischen Gemeinde gewählt wurden und Paulus und Barnabas nach Antiochien begleiteten, den Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien zugesandt. Der Verfasser der Apostelgeschichte hebt recht absichtlich die grosse Wichtigkeit dieses Beschlusses hervor. Er sei, heisst es in dem Schreiben, in der Absicht gefasst worden, die Gemüther zu beruhigen, und die ängstlichen Besorgnisse zu entfernen, welche durch Einige, die die Beschneidung und die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes verlangten, verbreitet worden seien. Desswegen wird auch ausdrücklich bemerkt, welche lebhafte Freude der nach Antiochien überbrachte Beschluss und die durch die jerusalemischen Abgeordneten bezeugte Übereinstimmung der jerusalemischen Gemeinde mit der antiochenischen daselbst erweckt habe. Ja, der Verfasser der Apostelgeschichte macht noch einmal

recht absichtlich auf das Moment dieses Beschlusses aufmerksam. Als Paulus und Silas nicht lange nachher eine zweite Missionsreise antraten, und zuerst die auf der ersten Reise gegründeten christlichen Gemeinden besuchten, übergaben sie, wie Ap.-Gesch. 16, 4 gesagt wird, die von den Aposteln und Presbytern in Jerusalem gefassten Beschlüsse, damit man sich nach ihnen richte (παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀπ.) und diess hatte die Folge, dass die Gemeinden in ihrem Glauben gestärkt wurden, und mit jedem Tag an Zahl zunahmen. So wohlthätig wirkte also dieser Beschluss für die Sache des Evangeliums, so wesentlich hieng von ihm die weitere Verbreitung desselben unter den Heiden ab. Es bezeichnet daher, wie die Sache hier dargestellt wird, die jerusalemische Verhandlung und der damals gefasste Beschluss eine sehr wichtige Epoche der ältesten Geschichte des Christenthums: die kritische Frage, ob das Christenthum dem Judenthum untergeordnet sein soll, oder nicht, damals ganz auf die Spitze gestellt, wäre so ganz im Interesse des Christenthums entschieden worden. Sollte man nun nicht erwarten, auch der Apostel Paulus werde im Briefe an die Galater, indem er doch von derselben Verhandlung spricht, und zwar gerade in der Beziehung, wiefern man sich gegenseitig verständigte, eine so wichtige Beschlussnahme nicht ganz unerwähnt gelassen haben? Die Bedingung der κοινωνία war ja, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομὴν, wäre es nun nicht hier ganz an der Stelle gewesen, statt blos den Gegensatz so schroff, wie diese Worte lauten, hinzustellen, auch auf das Gemeinsame und Vermittelnde, das zwischen der ἀποστολὴ περιτομῆς und der ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη stattfand, Rücksicht zu nehmen? Allein es findet sich nicht nur bei dem Apostel auch nicht die geringste Andeutung darüber, dass damals ein so wichtiger Beschluss gefasst worden sei, sondern vielmehr die bestimmteste Versicherung des Gegentheils. Μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν sagt ja der Apostel 2, 10 ausdrücklich. Die einzige Rücksicht also, die auf der Seite des die Unabhängigkeit seines apostolischen Wirkungskreises behauptenden Apostels stattfand, war das μνημονεύειν τῶν πτωχῶν, worunter doch unmög-

lich etwas anderes verstanden werden kann, als das entgegenkommende Versprechen, das der Apostel aus Liebe zum Frieden noch gab, er werde es sich angelegen sein lassen, die arme jerusalemische Gemeinde durch Beiträge, die er in den Gemeinden der Heidenchristen sammeln würde, zu unterstützen, und diess, sagt der Apostel, habe er auch zu thun sich bemüht, wie wir es in seinen Briefen wirklich finden. Schliesst nun aber nicht jenes μόνον jede andere, ausserdem noch getroffene Übereinkunft von selbst aus? Und wie hätte der Apostel diese Unterstützung durch Armenbeiträge, die doch für den Zweck der Verhandlung selbst blosse Nebensache war, als das Einzige hervorheben können, wenn weit wichtigere auf den Gegenstand der Verhandlung selbst, die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, sich beziehende Bestimmungen gegeben wurden? Man sage nicht, da hier nur von der zwischen Paulus und Barnabas auf der einen, und Jakobus, Petrus und Johannes auf der andern Seite geschlossenen κοινωνία die Rede sei, zwischen jenen Allen aber nach der Apostelgeschichte keine Differenz stattgefunden habe, so sei hier keine Veranlassung gewesen, jene Bestimmungen zu erwähnen, demungeachtet aber setze sie der Apostel voraus; man kann diess nicht sagen, da schon gezeigt ist, dass eine Hauptdifferenz der beiden Abschnitte gerade darin besteht, dass die im Streite begriffenen Parteien nicht dieselben sind. An eine Ausgleichung der beiden Berichte ist also hier nicht mehr zu denken, sondern die schon nachgewiesene Verschiedenheit erstreckt sich nur noch weiter. Wie wir statt einer öffentlichen Versammlung eine blosse Privatverhandlung finden, und statt eines Gegensatzes zwischen den Aposteln und einigen pharisäisch gesinnten Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde einen Gegensatz unter den Aposteln selbst, so finden wir nun auch die Bestimmungen des nach der Apostelgeschichte gefassten Beschlusses nicht, aus dem natürlichen Grunde, weil nach dem Brief an die Galater ein solcher Beschluss gar nicht stattfand. Dass er mit Allem, was zu ihm gehörte, nicht blos zufällig unerwähnt blieb, ist sowohl in dem Briefe an die Galater, als auch in den übrigen Briefen des Apostels auf's Deutlichste zu sehen. Im Briefe an die Galater

bekämpft ja der Apostel judaisirende Gegner, welche den Christen der galatischen Gemeinde die Beschneidung als nothwendige Bedingung der Seligkeit aufdringen wollten, Gal. 5, 1 f. Aus dieser Veranlassung setzt der Apostel sein ganzes Verhältniss zu der ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς auseinander. Was lag nun hier näher, als die Berufung auf jenen Beschluss? Wodurch konnten jene Gegner besser zurückgewiesen werden, als durch einen in Jerusalem selbst gefassten Beschluss, durch welchen die Beschneidung für ein ebenso unerträgliches als unnöthiges Joch erklärt worden war? Ja, man muss sogar sagen, dass es für den Apostel schlechthin nothwendig war, wenn er einmal auf jene Verhandlungen so speciell zurückgieng, in einem Falle, auf welchen sie so ganz ihre Anwendung fanden, einen solchen Beschluss nicht unerwähnt zu lassen. Er konnte ja davon gar nicht schweigen, ohne der Wahrheit der Sache in einer Darstellung, welche gerade das Hauptmoment zurückhielt, und dem Recht, das er gegen seine Gegner geltend zu machen hatte, etwas zu vergeben. Welche Bedeutung konnte denn ein solcher Beschluss, welcher doch für die Heidenchristen von so grosser Wichtigkeit hätte sein müssen, in der Folge noch haben, wenn in einem solchen Falle, in welchem es ganz darauf angekommen wäre, das schon Gewonnene zu behaupten, kein Gebrauch davon gemacht wurde? Ebenso verhält es sich mit andern Bestimmungen des angeblichen Beschlusses. Der Apostel schweigt gleichfalls, wo man ihre Erwähnung nicht blos, sondern ihre bestimmte Anwendung erwartet, auf eine ganz unerklärliche Weise. Es ist bekannt, wie oft er in seinen Briefen aus mehreren Veranlassungen vom Genusse des Götzenopferfleisches spricht. Er hält ihn an sich für indifferent, dringt aber sehr nachdrücklich darauf, dass man aus Rücksicht auf schwächere Mitchristen sich desselben enthalte. So erklärt sich der Apostel insbesondere 1. Cor. 8 über die εἰδωλόθυτα, über welche er, wie man sieht, von demjenigen Theile der korinthischen Gemeinde, an welche sein Brief vorzugsweise gerichtet ist, befragt worden war. Schon diese Anfrage aber hätte gar nicht stattfinden können, wenn jene Decrete, wie man nach der Apostelgeschichte annehmen muss, dazu

bestimmt waren, in jeder Gemeinde der Heidenchristen gleichsam niedergelegt zu werden, wenn ihre Beobachtung eigentlich als die Bedingung der zwischen Heidenchristen und Judenchristen bestehenden christlichen Gemeinschaft gelten sollte. Der Apostel selbst aber hätte den Genuss von Götzenopferfleisch, wenn er ihn auch an und für sich als indifferent betrachtete, doch unter den damaligen Verhältnissen schon desswegen nicht für indifferent erklären können, weil die Beobachtung eines für einen solchen Zwek gegebenen positiven Gebots nie für etwas Indifferentes gehalten werden kann. Dass aber alle jene Gebote nach der Apostelgeschichte als künftig in allen heidenchristlichen Gemeinden allgemein zu beobachtende gegeben wurden, leidet keinen Zweifel. Nach Ap.-Gesch. 15, 20. vgl. 22 wurde ja beschlossen, ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς (ἔθνεσι) τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγ. u. s. w. und V. 28, 29 wird es sogar für nothwendig erklärt, sich diesen Bestimmungen zu unterwerfen. Man kann auch nicht sagen, sie seien blos für die Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien gegeben worden, weil diese zunächst durch jene judaisirenden Eiferer beunruhigt worden waren, die ausdrückliche Bemerkung des Schrift stellers 16, 4, dass sie auch den Gemeinden in Derbe und Lystra, von Paulus selbst, sobald er zu ihnen kam, zur Nachachtung übergeben worden seien, schliesst offenbar in sich, dass es auch fortan in allen neuen Gemeinden auf gleiche Weise gehalten werden sollte, und gerade auf dieser Reise kam der Apostel nach Korinth und stiftete die dortige Gemeinde. Auch Neander findet es (a. a. O. S. 357) merkwürdig, dass der Apostel in Beziehung auf die Streitigkeiten der korinthischen Gemeinde über den Genuss des Opferfleisches sich nicht auf die Beschlüsse jener apostolischen Versammlung zu Jerusalem berief, um die Verpflichtung für die Heidenchristen, sich des Genusses von Opferfleisch zu enthalten, darauf zu gründen. Wenn nun aber Neander sowohl diess, als auch jenes andere, dass er ja auch den Judenchristen, welche den Heiden die Beschneidung aufdringen wollten, nicht das Ansehen jener Beschlüsse entgegenhielt, daraus erklären will, dass es zu dem Charakteristischen der Art des Paulus gehöre, dass er sich hier nicht auf ein äusser-

liches positives Gebot, auf einen νόμος berufe, sondern auf das innere Gesetz in den Gemüthern der Gläubigen, auf das, was der Geist des Evangeliums verlange, so muss Neander selbst gefühlt haben, wie wenig diess zureicht; indem er weiter bemerkt: „übrigens scheint, obgleich von den Aposteln in Palästina das Ansehen jener Beschlüsse immer festgehalten wurde, doch ausserhalb Palästina's dasselbe nur noch wenig gegolten zu haben. Da jene Beschlüsse auf einem gegenseitigen Vergleich beruhten, so musste, wenn die eine der Parteien, die Judenchristen, die Bedingung nicht erfüllten, indem sie die Unbeschnittenen nicht als ihre Brüder anerkennen wollten, auch von der andern Seite die verpflichtende Kraft für die Heidenchristen, welche sich den Judenchristen durch die Beobachtung jener Beschlüsse nähern wollten, wegfallen." Hiemit ist auch von Neander soviel zugegeben, dass aus dem Zugegebenen nur der von selbst darin enthaltene Schluss gezogen werden darf. Woher kommt es denn, dass jene Beschlüsse ausserhalb Palästina's, wo sie doch allein gelten sollten, so wenig galten, dass die Judenchristen die Bedingung nicht erfüllten, und zwar schon von Anfang an nicht erfüllten? Denn wenn jene τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου schon so kurze Zeit nach jener Verhandlung in Jerusalem, gerade in der Gemeinde, für welche jene Beschlüsse ganz besonders bestimmt waren, in Antiochien, so offen und entschieden gegen sie auftreten konnten, so ist hieraus zu schliessen, wie wenig sie überhaupt jemals gegolten haben können. Und wenn sie auf einem gegenseitigen Vergleich beruhten, wie kommt es, dass von dem durch ihre Verletzung beeinträchtigten Theil, von Seiten der Heidenchristen, nirgends eine Beschwerde darüber erhoben wird? Will man es nun auch als einen Vortheil auf der Seite der Heidenchristen betrachten, dass für sie die verpflichtende Kraft jener Beschlüsse hinwegfiel, so kann man gar nicht mehr einsehen, welches Interesse man je haben konnte, einen solchen Vergleich zu schliessen. Diess war ja gerade das ursprüngliche Verhältniss, dass jeder Theil es mit dem Gesetz hielt, wie er wollte. Erst dann, als die Judenchristen den Heidenchristen die Beschneidung aufdringen wollten, wurde jener vermittelnde Vergleich ge-

schlossen, und zwar zur grossen Beruhigung der Heidenchristen, weil sie nun auch mit Zustimmung der Judenchristen der Beobachtung des lästigsten Theils des Gesetzes sich enthoben sahen. Hielten nun aber die Judenchristen den Vergleich nicht, drangen sie auf's Neue auf die Beschneidung, so fiel für die Heidenchristen die Beruhigung, die ihnen der Vergleich geben sollte, hinweg, und sie sahen sich auf's Neue in die beunruhigende Ungewissheit versetzt, ob sie ohne die Beschneidung selig werden können. Setzten sie sich aber jetzt, und zwar schon kurze Zeit nachher, da der Vergleich so frühe verletzt wurde, darüber hinweg, so hätten sie sich auf dieselbe Weise auch schon früher, ohne einen solchen Vergleich, beruhigen können, und man muss also hieraus den wahrscheinlichen Schluss ziehen, dass Gesetze, welche nicht nur nie gehalten wurden, sondern auch durch kein besonderes Interesse hervorgerufen sein konnten, auch niemals wirklich gegeben wurden. Zwar beruft sich Neander auf Ap.-Gesch. 21, 25 zum Beweis dafür, dass die Apostel in Palästina das Ansehen jener Beschlüsse immer festgehalten haben, allein diese Stelle spricht nur für das Interesse, das der Verfasser der Apostelgeschichte hatte, an die schon früher von ihm berichteten Beschlüsse hier wieder zu erinnern, ein von der Apostelgeschichte unabhängiger Beweis für das Ansehen jener Beschlüsse, welcher hier allein gelten könnte, fehlt durchaus. Es ist aber sogar an sich nicht einmal wahrscheinlich, dass die Apostel in Palästina das Ansehen jener Beschlüsse festhielten. Denn wie sollten sie es festgehalten haben? Doch nur dadurch, dass sie bei den Judenchristen auf die Anerkennung derselben in Beziehung auf die Heidenchristen drangen. Wenn aber diess so wenig Erfolg hatte, wie die Geschichte zeigt, wie unkräftig müsste das Ansehen der Apostel bei den Judenchristen gewesen sein, um wie viel wahrscheinlicher ist daher, dass sie nicht auf die Anerkennung dieser Beschlüsse drangen, oder dass diese Beschlüsse überhaupt nicht existirten?

So wenig aber damals diese Beschlüsse vorhanden gewesen und beobachtet worden sein können, so gewiss war diess doch später der Fall. Auch Neander bemerkt a. a. O.: erst später haben jene

Beschlüsse durch das Vorherrschendwerden einer andern Richtung in der Kirche wieder strenge Gesetzeskraft erhalten. Dieses Spätere zeigt uns erst vollends, aus welchem Gesichtspunkt wir die nach der Apostelgeschichte damals getroffene Übereinkunft zu betrachten haben, nur weiss die Geschichte nichts davon, dass die Gültigkeit, welche jene Bestimmungen später erhielten, eine Folge ihrer frühern Gesetzeskraft war. Was zuerst die Beschneidung betrifft, so stunden in der ersten Zeit die Judenchristen und Heidenchristen in Ansehung derselben einander geradezu entgegen, indem die erstern streng an ihr festhielten, die letztern aber eine Verpflichtung dazu von Anfang an nicht anerkannten, sondern die Taufe als das vollkommen zureichende äussere Surrogat derselben betrachteten. Was der Apostel Paulus im Gegensatz gegen jene Gesetzes-Eiferer, welche ohne Zweifel als Mitglieder der palästinensischen Gemeinden oder wenigstens durch den von diesen ausgehenden Einfluss aufgeregt, auch ausserhalb Palästina in den vom Apostel Paulus gegründeten Gemeinden die Nothwendigkeit der Beschneidung geltend machten, Gal. 5, 2. vergl. mit 3, 27 sagt: Ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει — ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, bezeichnet uns sehr genau den damaligen Stand der Sache. Der nächste Schritt, welcher geschah, war, dass auch bei den Judenchristen die Beschneidung aufhörte, zwar nicht in Palästina, wo die Ebioniten und Nazaräer fortgehend auch hierin strenge Anhänger des mosaischen Gesetzes blieben, wohl aber bei den auswärtigen Judenchristen, den Hellenisten, welche demnach auch so die grosse Wichtigkeit beurkunden, die sie in der ältesten Geschichte der christlichen Kirche dadurch behaupten, dass sie Judenthum und Heidenthum vermittelnd, durch diese Vermittlung dem Christenthum seinen eigenen Weg bahnten. Wie diess geschah, lässt sich zwar aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmter verfolgen, doch fehlt es wenigstens nicht an einigen bemerkenswerthen Hinweisungen. Auffallend ist in dieser Hinsicht, mit welcher Geringschätzung im Briefe des Barnabas, welchen wir, wenn auch nicht für eine Schrift

des uns bekannten Barnabas, doch in jedem Falle, was auch der ihm vorgesetzte Name des Barnabas zu verstehen gibt, für ein hellenistisches Product zu halten haben, von der Beschneidung die Rede ist. „Nun erst sind", sagt der Verfasser (K. 9) in einer Reihe allegorischer Deutungen, durch welche er den wahren Sinn des Alten Testaments aufschliessen will, „unsere Ohren für das rechte Verständniss des göttlichen Worts beschnitten. Die Beschneidung, auf welche sie ihr Vertrauen setzten, ist nun als nichtig erkannt. Denn Gott meinte keine fleischliche Beschneidung, sie geriethen aber in Irrthum, weil ein böser Engel sie berückte." Hier wird also die Beschneidung, wie sie von den Juden als mosaisches Gesetz beobachtet wurde, sogar von dämonischem Einfluss abgeleitet. In den Briefen des Ignatius wird in demselben Sinne zwischen einer obern und untern Beschneidung und einem wahren und falschen Judenthum unterschieden [1]). Einen andern merkwürdigen Beweis der in Ansehung der Beschneidung sich ändernden Ansicht und Sitte der Hellenisten geben uns die clementinischen Homilien. Es gibt kein anderes Denkmal, das uns den noch in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts herüberreichenden Einfluss des Judaismus auf das Christenthum so klar bezeugt, wie diese Schrift. So sehr auch in ihr der Judaismus vorherrscht, so ist doch nirgends von der Beschneidung die Rede, um so mehr aber wird dagegen die Bedeutung der Taufe, als des Mittels der Ablegung des Heidenthums (des ἀφελληνισθῆναι Hom. III, 9) und der Wiedergeburt hervorgehoben, und nur darin gibt sich noch eine Zurückweisung auf den alten Werth der Beschneidung kund, dass Jakobus den Presbytern der jerusalemischen Gemeinde befiehlt, die ihm zugesandten Predigten des Petrus keinem andern zu übergeben, als einem beschnittenen Gläubigen. Ohne Zweifel hatte dieses Aufgeben der Beschneidung in der Überzeugung seinen Grund, dass anders

---

1) Ep. ad Philad. c. 6: Wer den Einen Gott des Gesetzes und der Propheten verkündigt, und läugnet, dass Christus der Sohn Gottes sei, ist ein Lügner, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος τῆς κάτω περιτομῆς ψευδοιουδαῖος.

als auf diesem Wege die Heiden für das Christenthum nicht gewonnen werden können. Wie vieles eben daran, an der Verdrängung des Heidenthums und der allgemeinen Verbreitung der allein wahren Religion, den hellenistischen Judenchristen gelegen war, beweisen gleichfalls jene Homilien schon dadurch, dass sie ihren Apostel Petrus ganz zum Heidenapostel machen. Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet auch die Apostelgeschichte die Sache, wenn sie den Zuwachs, welchen die christliche Kirche aus den Heiden erhielt, ganz davon abhängig macht. Je nachgiebiger aber hierin das Judenthum gegen das Heidenthum war, mit desto grösserem Recht konnte man darauf dringen, dass das mosaische Gesetz auch von den Heiden so viel möglich beobachtet und berücksichtigt werde. Dieselben Punkte, an welche die Apostelgeschichte die Erlassung der Beschneidung knüpft, finden wir in der apostolischen Zeit, so weit unsere Kunde reicht, als stehende Normen des christlichen Verhaltens überhaupt. Als der Apostel Paulus den ersten Brief an die Korinthier schrieb, schwankte man noch in der Ansicht über die εἰδωλόθυτα. Doch ermahnt schon der Apostel zur Enthaltung von ihnen nicht blos wegen der Rücksicht, die auf schwächere Christen zu nehmen sei, sondern auch desswegen, weil der Genuss derselben ein μετέχειν τραπέζης δαιμονίων sei (1 Cor. 10, 21). Diess wurde später die allgemein herrschende Ansicht. In diesem Sinne schärfen die clementinischen Homilien (VII, 4) das ἀπέχεσθαι τραπέζης δαιμόνων ein, und es wurde an den Gnostikern, wie man überhaupt in ihnen Heidnisches sah, besonders hervorgehoben, dass sie εἰδωλόθυτα ἐσθίειν für etwas Indifferentes und nicht Verunreinigendes erklärten. Auch an dem ἀπέχεσθαι τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος (des Fleisches von Thieren, die durch Erstickung getödtet, in ihrem Blute erstickt waren, und des Blutes überhaupt), hielt die Kirche in der Periode, in welcher sie sich erst aus verschiedenartigen Elementen zur Einheit bildete, mit Strenge fest [1]). Alles diess hieng mit der Ansicht zusammen, die

1) In dem Schreiben der gallischen Gemeinden von Lugdunum und

sich in der ersten christlichen Kirche auf der Grundlage der jüdischen Vorstellung von den Dämonen, als den Göttern der heidnischen Welt und den Urhebern des Heidenthums überhaupt, über das Heidenthum entwickelte [1]. Das merkwürdigste in der Reihe dieser apostolischen Verordnungen ist jedoch das ἀπέχεσθαι τῆς πορνείας. Die Interpreten finden es mit Recht sehr auffallend, dass, wie NEANDER hierüber sich ausdrückt (a. a. O. S. 166), neben den disciplinarischen nur für eine bestimmte Zeit und für bestimmte Verhältnisse berechneten Verordnungen das für alle Zeiten geltende, auf etwas objectiv Sittliches sich beziehende Verbot der Unzucht vorkommt. Neander indess ist der Meinung, der Zusammenhang, in welchem diess Verbot hier vorkommt, gebe auch den besten Aufschluss über die Ursache und Absicht dieser besondern Erwähnung. Die πορνεία werde hier nur erwähnt in derselben Beziehung, wie die vorhergehenden Stücke, wegen der engen Verbindung, in welcher sie den Juden mit dem Götzendienst zu stehen schien, man sei ja schon aus den Schriften des Alten Testaments gewohnt gewesen, Götzendienst und Unzucht überall zusammengestellt zu sehen, Ausschweifungen dieser Art seien mit manchen Zweigen des Götzendienstes wirklich verbunden gewesen, und überhaupt sei der strenge Begriff der Keuschheit dem Standpunkt der Naturreligion im Ganzen fern gelegen. Es handle sich hier nicht von einer besondern sittlichen Vorschrift des Christenthums, in diesem Falle würde diess Gebot nicht so vereinzelt als ein positives hingestellt worden, dasselbe

---

Viepna bei Eusebius K.G. V, 1 wird in Beziehung auf den bekannten, den Christen gemachten Vorwurf gesagt: πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν;

1) Auf diesen Zusammenhang weist ORIGENES Contra Celsum VIII, 30 hin: τὸ μὲν γὰρ εἰδωλόθυτον θύεται δαιμονίοις, καὶ οὐ χρὴ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον κοινωνὸν τραπέζης δαιμονίων γίνεσθαι, τὰ δὲ πνικτά, τοῦ αἵματος μὴ ἐκκριθέντος, ὅπερ φασὶν εἶναι τροφὴν δαιμόνων, τρεφομένων ταῖς ἀπ' αὐτοῦ ἀναθυμιάσεσιν, ἀπαγορεύει ὁ λόγος, ἵνα μὴ τραφῶμεν τροφῇ δαιμόνων, τάχα τινῶν τοιούτων πνευμάτων συντραφησομένων ἡμῖν, ἐὰν μεταλαμβάνωμεν τῶν πνικτῶν· ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων περὶ τῶν πνικτῶν σαφὲς εἶναι δύναται τὸ περὶ τῆς ἀποχῆς τοῦ αἵματος.

vielmehr aus dem ganzen Zusammenhang des christlichen Glaubens und Lebens abgeleitet worden sein, wie diess in den Briefen der Apostel geschehe. Es handle sich hier nur von dem altjüdischen Gegensatz gegen alles, was mit dem Götzendienst zusammenzuhängen schien, und dieser Gegensatz sei auch auf die neuen christlichen Gemeinden übertragen worden. Diese Erklärung kann ich nicht für genügend halten. Denn wie hätte für Christen ein besonderes Verbot, dass sie sich der mit dem heidnischen Götzendienst verbundenen Unzucht zu enthalten haben, nöthig scheinen können, wenn sie nicht der Einschärfung dieses Verbots auch im Allgemeinen bedurften? Nur wer Unzucht überhaupt für etwas Indifferentes hielt, konnte sie auch beim heidnischen Götzendienst für etwas Erlaubtes halten. Für Christen aber musste gerade ein auf den heidnischen Götzendienst sich beziehendes Verbot der Unzucht am wenigsten nöthig zu sein scheinen, da mit dem Verbot der Theilnahme an den εἰδωλόθυτα für sie von selbst jede Veranlassung zu der damit verbundenen Unzucht hinwegfiel. Nimmt man also die πορνεία in dem Neander'schen Sinn, so sieht man nicht ein, wie hier das ἀπέχεσθαι πορνείας neben dem ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων eine besondere Stelle finden konnte, da es von selbst darin enthalten ist, und in gesetzlichen Bestimmungen dieser Art ein so müssiger Zusatz nicht zu erwarten ist; man sieht sich daher immer wieder zu der Annahme genöthigt, die πορνεία im allgemeinen Sinn, und das ἀπέχεσθαι πορνείας als eine allgemein sittliche Vorschrift zu nehmen, was, wie anerkannt ist, für höchst unpassend gehalten werden muss. Eben so unhaltbar ist, was Olshausen für das einzig Richtige erklärt, an die grössere Freiheit in geschlechtlichen Verhältnissen bei den Griechen und Römern zu denken, welche den ernstern Juden ein Gräuel gewesen und ihnen schon als feinere Hurerei erschienen sei. Es werde also unter dem, nicht blos grobe, sondern auch feinere Vergehungen dieser Art zusammenfassenden Ausdruck den Heidenchristen grössere Sorgfalt und Achtsamkeit im Umgange mit dem weiblichen Geschlecht empfohlen, um den Judenchristen keinen Anstoss zu geben. Wer kann aber glauben, dass diess durch das

Wort πορνεία ausgedrückt sein soll? Wie vag und willkürlich wäre der ganze Begriff dieser πορνεία, während doch solche gesetzliche Bestimmungen ihren bestimmten Sinn haben und auf ein bestimmtes Object gehen müssen? So gut also die übrigen Verordnungen sich auf bestimmte einzelne Fälle beziehen, so gut muss diess auch bei der πορνεία angenommen werden. In dieser Hinsicht verdient die von Gieseler (in der Abhandlung über die Naz. u. Eb. in Stäudl. u. Tzsch. Arch. für K.G. IV, S. 312) nach älterem Vorgang näher dahin bestimmte Erklärung, πορνεία sei hier Blutschande, die eine besondere Erwähnung verdiente, da bei den heidnischen Völkern gewisse Verbindungen unter Blutsverwandten für erlaubt gegolten haben, welche Bedeutung das Wort πορνεία auch 1 Cor. 5, 1 habe, jedenfalls den Vorzug, und man muss sich wundern, wie Neander und Olshausen sie ganz unberücksichtigt lassen konnten. Nehmen wir aber noch hinzu, dass in jener Periode der christlichen Kirche, aus welcher wir die ältesten nachapostolischen Denkmale haben, insbesondere auch die Eingehung einer zweiten Ehe als Hurerei und Ehebruch angesehen und von den ältesten christlichen Schriftstellern mit diesem Namen bezeichnet wird, so können wir um so weniger darüber im Zweifel sein, dass durch das Wort πορνεία hier eheliche Verbindungen bezeichnet werden, die nach der damaligen Ansicht der Christen für unerlaubt galten und als Merkmal eines unkeuschen, unzüchtigen Sinnes. Diese Erklärung passt auch vollkommen gut für den Zusammenhang. Denn wie die Theilnahme an den heidnischen Opfermalen und der Genuss des Erstickten und des Bluts als eine heidnische Verunreinigung angesehen wurde, weil man dadurch in Gemeinschaft mit den Dämonen, den heidnischen Göttern kam, so schienen auch unerlaubte eheliche Verbindungen, wie insbesondere die Schliessung einer zweiten Ehe, von dem wahren Gott abzuführen und mit dem Monotheismus in Widerstreit zu kommen. Wer eine so unkeusche Verbindung eingieng, gab ebendadurch den Beweis, dass er, wie die clementinischen Homilien sich ausdrücken, keine monarchische, d. h. keine zur höchsten Einheit ihre Richtung nehmende Seele habe. Wir haben also hier sowohl an die alttesta-

mentliche Vorstellung, dass das erwählte Volk Gott eine gleichsam eheliche Treue zu leisten habe, als auch an die neutestamentliche Idee der Verbindung Christi mit der Kirche als seiner Braut zu denken, vermöge welcher man, wie die christliche Ehe schon im Briefe an die Epheser (6, 22) aufgefasst ist, in jeder Ehe zwischen Mann und Frau ein Nachbild dieses heiligen unauflöslichen Verhältnisses sah, und daher insbesondere an den Vorsteher einer christlichen Gemeinde die Forderung machte, die 1 Tim. 3, 2 unter den von dem ἐπίσκοπος geforderten Eigenschaften als eine der ersten vorangestellt ist, dass er sei μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ. Von diesem Gesichtspunkt aus konnte alles, was in Beziehung auf das eheliche Leben dem christlichen Sinne nicht gemäss war, als eine abgöttische heidnische πορνεία bezeichnet werden. Alle diese Bestimmungen, welche damals in Jerusalem gegeben worden sein sollen, tragen deutlich genug das Gepräge einer Zeit an sich, in welcher das Verhältniss der Heidenchristen nicht zu den palästinensischen Judenchristen, die ja von der Strenge des mosaischen Gesetzes nichts nachlassen wollten, also auch auf solche mildernde Bestimmungen sich gar nicht einlassen konnten, sondern nur zu den freier denkenden auswärtigen Hellenisten, auf diese Weise sich fixirte. Während in den paulinischen Briefen nirgends auch nur die geringste Hinweisung auf jene der Apostelgeschichte zufolge zu Jerusalem in aller Form getroffene Übereinkunft sich findet (auch in der Stelle 1 Cor. 5, 1, wenn sie hieher gehört, vermisst man ja gleichfalls eine solche Andeutung), ist dagegen bei den spätern nachapostolischen Schriftstellern von allen diesen Punkten als stehenden Normen des christlichen Lebens die Rede. Wie wahrscheinlich ist daher, dass der Verfasser der Apostelgeschichte dieser spätern Zeit selbst angehört, dass er in jenem apostolischen Convent in Jerusalem in die frühere apostolische Zeit zurückverlegt und zu einem Beschluss der Apostel selbst gemacht hat, was in den Verhältnissen, in welchen Judenchristen und Heidenchristen zu einander sich befanden, von selbst die im christlichen Leben geltende Praxis geworden war? Ganz in denselben Kreis christlicher Lebensverhältnisse versetzen uns die

pseudoclementinischen Homilien. Als der Apostel Petrus, als Heidenapostel, wie er hier erscheint, die von ihm gestifteten heidnischen Gemeinden in Tyrus und Sidon organisirte, gab er ihnen folgende Vorschriften Hom. VII, 4. 8: Ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ — τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολύεσθαι (oder nach Cotelier's Verbesserung ἀπολούεσθαι) λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λόγῳ, ὅσα θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες, ἐν πολλοῖς σώμασιν μίαν γνώμην ἀναλαβόντες. Diese Vorschrift liess der Apostel in Tyrus zurück, als er von da nach Sidon kam, gab er auch hier die ganz gleichlautende: Ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ (Gott) ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστίν· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ, καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω διὰ ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος· τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος, μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μὲν καὶ ἄφεδρον φυλάττειν, πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὐποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν u. s. w. Abstrahiren wir hier von demjenigen, was zum Eigenthümlichen der clementinischen Ansicht vom Christenthum gehört, und ziehen wir in Betracht, dass an die Stelle der aufgegebenen Beschneidung hier die Taufe gesetzt ist, so haben wir hier ganz die in der Apostelgeschichte angegebenen vier Punkte. Denn dass das μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, oder das παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος dem ἀπέχεσθαι πορνείας entspricht, und dasselbe in sich begreift, was aller Wahrscheinlichkeit nach unter der πορνεία hier ganz besonders zu verstehen ist, leidet keinen Zweifel. Ein ausdrückliches Verbot der zweiten Ehe findet sich zwar in den clementinischen Homilien nicht, da aber die πορνεία, oder μοιχεία, als die grösste Sünde nach der Abgötterei betrachtet und das grösste Gewicht darauf gelegt wird, dass alles im Leben der Menschen eine streng monarchische Richtung und Gestalt hat, so ist mit Recht anzunehmen, dass die zweite Ehe blos desswegen nicht ausdrücklich verboten wird, weil es als etwas von selbst sich Verstehendes vorausgesetzt wird, dass sie unter der πορνεία oder μοιχεία begriffen

gedacht werden muss. Auch ist in der zuerst angeführten Stelle klar ausgesprochen, dass die Judenchristen die Beobachtung der genannten Bestimmungen als die wesentliche Bedingung betrachteten, unter welcher sie sich allein mit den Heidenchristen zur Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen vereinigen können. Auf diesem vermittelnden Wege schlossen sich erst die beiden heterogenen Elemente zur Einheit zusammen. Wie fern stehen sich aber beide Theile noch in jenem Zeitpunkt, in welchem man sich der vorhandenen Differenz erst recht bewusst wurde?

Sechstes Kapitel.

Die zweite Missionsreise des Apostels Paulus.

Apostelgeschichte Kap. 16.

Es war einer der grossartigsten Momente im Leben des Apostels, als er auf jenen Verhandlungen in Jerusalem die grosse Sache seines Evangeliums und Apostelamts im hohen Bewusstsein der Wahrheit desselben, das er selbst in seinem Briefe ausspricht, gegen die ältern Apostel und die ganze jerusalemische Gemeinde vertheidigte. Was auf seiner ersten Reise nach Jerusalem eine erst ihrer Verwirklichung entgegengehende Idee war, lag damals schon als thatsächliche Wirklichkeit vor Augen. Der Apostel sprach nur eine unläugbare factische Wahrheit aus, wenn er die Sache seines Evangeliums als Gottes Sache geltend machte. War diess auf der Seite des Apostels der kräftigste Beweis ihrer Wahrheit, so wurde dagegen auch bei der grossen praktischen Bedeutung, welche die Sache jetzt hatte, der Widerstand der Gegner um so entschiedener und energischer. Da selbst Barnabas kurze Zeit nach den Verhandlungen in Jerusalem wankend wurde, so war es im Grunde der Apostel allein, welcher den ganzen Kampf mit der Macht des noch so eng mit dem Christenthum verwachsenen Judenthums zu bestehen hatte. In dem durch die Ereignisse in Jerusalem und Antiochien

erhöhten Selbstbewusstsein und mit der dadurch auf's Neue befestigten Überzeugung, dass die Sache seines Evangeliums nicht nur durch keine menschliche Macht unterdrückt werden könne, sondern die ganze Zukunft der Entwicklungsgeschichte des Christenthums für sich habe, unternahm der Apostel, nachdem er noch einige Zeit in Antiochien zugebracht hatte, eine neue Missionsreise, auf welcher er nicht nur die schon früher bereisten kleinasiatischen Länder durchwanderte, sondern auch den weiteren wichtigen Schritt that, die Lehre des Evangeliums von Troas aus nach dem gegenüberliegenden Macedonien hinüberzutragen und von da aus weiterhin in die europäischen Länder zu verbreiten. Es ist ganz aus der Anschauungsweise des klassischen Alterthums, welcher überhaupt der Verfasser der Apostelgeschichte nicht fremd gewesen zu sein scheint, genommen, wenn derselbe dem Apostel in diesem für ihn und die Sache des Evangeliums so bedeutungsvollen, eine so grosse Zukunft in sich schliessenden Moment in einem nächtlichen Gesichte einen macedonischen Mann mit der Bitte erscheinen lässt, hülfreich nach Macedonien herüberzukommen (16, 9). Wie der Verfasser der Apostelgeschichte so gern auf das der heidnischen Welt inwohnende, dem Evangelium von selbst entgegenkommende Heilsververlangen in verschiedenen Zügen und Andeutungen hinweist, so hat er auch hier in diesem macedonischen Manne die Heilsbegierde symbolisirt, mit welcher nicht nur die macedonische Bevölkerung, sondern die europäische Menschheit überhaupt den Apostel als den Sendboten eines neu aufgehenden Heils zu sich herüberrief. In einer solchen Ausschmückung der Geschichte mag man sich die schriftstellerische Individualität des Verfassers der Apostelgeschichte gern gefallen lassen, würde er uns nur nicht unmittelbar darauf in eine Reihe von Erzählungen hineinführen, in welchen wir die weitern Ereignisse in dem Leben des Apostels nur wieder mit dem magischen Lichte des Wunders beleuchtet, ihre geschichtliche Wahrheit aber mit einem dichten Schleier verhüllt sehen.

Die angeblichen Erlebnisse des Apostels zu Philippi in Macedonien gehören zu dem Wundervollsten, was die Apostelgeschichte

über ihn zu berichten weiss. Die Interpreten und Kritiker, Neander nicht ausgenommen, gehen freilich auch über diese so bedenkliche Stellen mit gewohnter Leichtigkeit hinweg, wie vieles aber hier ist, woran man gerechten Anstoss nehmen muss, lässt sich gewiss nicht läugnen. Die Hauptschwierigkeiten liegen in der 16, 20 beginnenden Erzählung, aber auch schon das Vorangehende, worin die Veranlassung zum Folgenden erzählt wird, ist abenteuerlich genug. Während Paulus und Silas, wird erzählt, einige Tage in Philippi verweilten, sei ein von einem wahrsagenden Geist besessenes Mädchen, so oft sie zu der ausserhalb der Stadt befindlichen jüdischen Proseuche sich begaben, mit dem lauten Zuruf nachgefolgt: „Diese Menschen sind Diener des höchsten Gottes, welche uns den Weg des Heils verkündigen.“ Nachdem diess das Mädchen viele Tage gethan hatte, habe endlich Paulus ärgerlich hierüber sich umgewandt und dem Geiste im Namen Jesu Christi geboten, zur Stunde das Mädchen zu verlassen. Da nun aber dadurch denen, deren Sklavin das Mädchen war, der bedeutende Gewinn entgieng, welchen sie von dem Wahrsager-Gewerbe ihrer Sklavin hatten, so haben sie durch die Beschuldigung staatsgefährlicher Umtriebe, die sie gegen Paulus und Silas erhoben, einen Volksaufstand erregt und die Verhaftung des Apostels und seines Begleiters bewirkt. Die Versuche der neuern Interpreten, die Sache erklärlicher zu machen, setzen nur ihr Unwahrscheinliches mehr in's Licht. Schon mit dem πνεῦμα πύθωνος verhält es sich auf eigene Weise. Von Bauchrednerei zwar, woran der Ausdruck πνεῦμα πύθωνος denken liesse, und wovon er auch früher von Einzelnen genommen wurde, wollen die Neueren nichts mehr wissen, um so mehr aber glauben Olshausen und Neander in den Erscheinungen des Somnambulismus den erwünschten Schlüssel zur Erklärung auch dieser Erscheinung zu finden. Dass das Mädchen die geistige Eigenthümlichkeit der Apostel erkannte, sei, bemerkt Olshausen, als dasselbe Hellsehen aufzufassen, von dem sich in den evangelischen Geschichten, welche Heilungen der Dämonischen erzählen, zahlreiche Beispiele finden. In demselben Sinne spricht Neander (a. a. O. S. 242) von einem den Erscheinungen des Som-

nambulismus ähnlichen convulsionären Zustande [1]), in welchem der Eindruck dessen, was das Mädchen früher von Paulus gehört hatte, wieder zurückgewirkt und sich mit ihren eigenen heidnischen Vorstellungen vermischt habe. Bei dieser Erklärung muss, um von Anderem nichts zu sagen, sich sogleich die Bedenklichkeit aufdringen, wie der Apostel das Mädchen als eine von einem bösen Geiste Besessene behandeln kann, wenn sie doch nur im Zustande des Somnambulismus sich befand? Darauf gibt Olshausen gar keine, Neander aber folgende Antwort (a. a. O. S. 244): „Es sei kein Grund, anzunehmen, dass bei dem Lichte des christlichen Bewusstseins des Apostels nicht möglicher Weise ein Irrthum in einem solchen Gegenstande bestehen konnte, welcher nicht die Glaubenswahrheit angehe, sondern in ein ganz anderes niedrigeres Gebiet gehöre, wie die Frage, ob hier eine aus der Natur der menschlichen Seele, ihren natürlichen Kräften, ihrem Zusammenhang mit dem leiblichen Organismus erklärbare Erscheinung, oder eine Folge der Besitznahme durch einen persönlichen bösen Geist anzunehmen sei?" Welche gefährliche Consequenz für einen Standpunkt, wie der Neander'sche ist, hierin liegt, ist leicht zu sehen. Ist es Neander einleuchtend, in einem Falle, wie der vorliegende ist, in dem christlichen Bewusstsein des Apostels die Möglichkeit eines Irrthums anzunehmen, warum soll dieselbe Annahme nicht auch Andern in andern ähnlichen Fällen erlaubt sein? Schon Olshausen bringt ja die Dämonischen der evangelischen Geschichte überhaupt unter den Gesichtspunkt der Erscheinungen des Somnambulismus. Sollen wir nun etwa der Neander'schen Behauptung zufolge in dem religiösen Bewusstsein Jesu selbst die Möglichkeit eines Irrthums annehmen, da die Dämo-

1) Von Convulsionen und ekstatischen Zuständen findet sich, beiläufig bemerkt, im Texte auch nicht die geringste Andeutung. Ebenso muss ich das aus Missionsberichten Beigebrachte, dass Personen, die in einem ekstatischen Zustande unter gewaltsamen Convulsionen Orakel ertheilten, nach ihrer Bekehrung zum Christenthum sich nicht wieder in einen solchen Zustand zurückversetzen konnten, für unpassend erklären, da gerade von dem Hauptpunkt, auf welchen es dabei ankäme, von der Bekehrung der Sklavin, gleichfalls kein Wort im Texte gesagt ist.

nischen der Evangelien nicht als solche, die sich im Zustande des Somnambulismus befinden, sondern als von bösen Geistern Besessene geschildert werden? Mit welchem Rechte kann aber ferner behauptet werden, eine Frage dieser Art gehöre gar nicht in das Gebiet der Glaubenswahrheiten? So lange in der Reihe der Wahrheiten des christlichen Glaubens auch die Lehre von den Dämonen ihre eigenthümliche Stelle einnimmt, hat unstreitig auch die Frage über den Einfluss der Dämonen und den Umfang desselben ein ächt religiöses Moment, und es kann ohne Inconsequenz nicht angenommen werden, ein vom göttlichen Geiste erleuchteter Apostel habe darüber im Irrthum sein können, ob in einem bestimmten Fall eine dämonische Einwirkung oder eine natürliche Erscheinung stattfinde. Lassen wir jedoch solche Fragen auf sich beruhen, die Annahme eines den Erscheinungen des Somnambulismus ähnlichen Zustandes widerlegt sich in jedem Falle in unserer Stelle selbst. War das Mädchen nicht wirklich von einem bösen Geiste besessen, wie kann der Apostel dem Geiste, von welchem sie besessen sein sollte, gebieten, von ihr auszufahren? Was sollen wir uns unter der mit dem Mädchen vorgegangenen Veränderung denken, wenn der Apostel über die Ursache des Übels, mit welchem sie behaftet war, sich so sehr im Irrthum befand? Sollen wir eine Äusserung seiner Wunderkraft auch in einem solchen Falle annehmen, in welchem er nicht einmal wusste, auf welches Object sie sich beziehe? Ja, wie sollen wir uns auch nur den Unwillen, welchen der Zuruf des Mädchens bei dem Apostel erregte, und den strafenden Ernst erklären, mit welchem er ihr entgegentrat, wenn hier kein böser Geist sein Wesen trieb? Auch Neander scheint diese Frage sich aufgedrungen zu haben, da er bemerkt (S. 243): „Der Apostel gebot dem Geist, der das Vernünftig-Sittliche in ihr gefangen hielt, von ihr zu weichen. Wenn diess auch kein persönlicher böser Geist war, so war es doch das Walten eines ungöttlichen Geistes. Das, was in dem Menschen das Freie sein, was herrschen sollte über alle Naturtriebe und Kräfte, war solchen dienstbar gemacht worden. Und durch die göttliche Kraft dessen, der in das zerrissene Innere der Dämonisch-Kranken Frie-

den und Harmonie wieder zurückgerufen hatte, wurde auch diese in einem verwandten Zustande sich befindende von der Macht dieses ungöttlichen Geistes befreit, und sie konnte sich von nun an nicht wieder in einen solchen Zustand zurückversetzen.“ So hätten wir also einen ungöttlichen Geist, welcher aber kein persönlicher böser Geist ist, ein Gebundensein durch Naturtriebe und Kräfte, aus welchem man sich nicht selbst befreien kann, und doch zugleich einen Zustand, in welchen man sich mit eigener Freiheit und Willkür versetzt. Was soll aber durch eine solche Halbheit der Ansicht gewonnen werden? Wozu ein solches Naturalisiren des Wunders, wenn man doch sonst so wenig Bedenken trägt, Wunder auf Wunder zu häufen? Darum gestehe man offen, wie es der Buchstabe des Textes gebietet, dass hier von einem bösen Dämon die Rede ist, und von dem Standpunkt aus, auf welchem man steht, zwischen dem Faktum und der Vorstellung des Apostels eben so wenig als dem Bericht des Schriftstellers unterschieden werden darf. Der Unwille des Apostels und der von ihm verrichtete Wunderakt kann daher nur darin seinen Grund gehabt haben, dass er, wenn auch der Dämon unwillkürlich von der Wahrheit Zeugniss gab, doch in die Länge nicht die Anerkennung der Wahrheit durch dämonische Kräfte gefördert sehen wollte. Der Dämon aber, welcher hier sein Wesen trieb, wird ein πνεῦμα πύθωνος genannt. Gibt man auch zu, dass der Ausdruck nicht gerade nöthigt, speciell an einen Geist des pythischen Apollo zu denken, so muss es doch in jedem Fall als etwas Charakteristisches, das hier hervorgehoben werden soll, angesehen werden, dass der Dämon ein wahrsagender Dämon war. Es gibt also eine eigene Klasse wahrsagender Dämonen, während doch nach der gewöhnlichen jüdisch-christlichen Vorstellung die Dämonen überhaupt mit dem höhern Wissen, das ihnen zukommt, auch das Vermögen der Wahrsagung haben. Führt diess aber nicht doch wieder auf die heidnische Vorstellung zurück, die Plutarch (De def. orac. 9) als etwas höchst Thörichtes und Kindisches zurückweist: τὸν θεὸν αὐτὸν, ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι, νυνὶ Πύθωνας προσαγορευομένους, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφη-

τῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις. Will man aber auch blos dabei stehen bleiben, dass der Dämon, als solcher, ein wahrsagender Geist war, wie lässt es sich denken und mit gesunden psychologischen Begriffen vereinigen, dass ein Dämon als ein höheres, den Menschen in Besitz nehmendes Wesen sich zugleich so sehr in den Dienst des von ihm besessenen Menschen begeben habe, dass dieser einen ganz beliebigen Gebrauch von dem Wahrsagungs-Vermögen des Dämons machen und ein eigentliches Gewerbe mit demselben treiben konnte? Diess geht doch in der That sogar über alles dasjenige hinaus, was sich in den Evangelien über das Verhältniss der Dämonen zu den von ihnen besessenen Menschen findet, und macht es erklärlich, wie selbst solche Interpreten, die die Realität dämonischer Besitzungen nicht in Zweifel ziehen, hier einen andern Weg einschlagen zu müssen glauben, zum klaren Beweis, wie wenig sich der erzählten Begebenheit eine erträgliche Vorstellung abgewinnen lässt.

Die Hauptschwierigkeiten drängen sich jedoch, wie gesagt, in demjenigen zusammen, wozu das bisher Besprochene nur die Einleitung ist. Der Inhalt der Erzählung ist kurz folgender: Die Herrn der Sklavin, durch die Austreibung des wahrsagenden Dämon ihres einträglichen Gewerbes beraubt, brachten das Volk durch die gegen Paulus und Silas erhobene Beschuldigung staatsgefährlicher Neuerungen zu einem Aufstand, welcher die Veranlassung wurde, dass die Duumvirn der Stadt Philippi die beiden Apostel mit Ruthen schlagen, in's innerste Gefängniss werfen und in strengster Verwahrung halten liessen. Um Mitternacht aber stimmten Paulus und Silas einen lauten, von allen Gefangenen vernommenen Hymnus an, alsbald erfolgte eine heftige Erderschütterung, die Thüren des Gefängnisses thaten sich auf und die Fesseln der Gefangenen lösten sich. Beim Anblick der offenen Gefängnissthüren wollte der Gefängnisswächter, in der Meinung, dass die Gefangenen entflohen seien, sich in sein Schwert stürzen, als aber Paulus ihm mit lauter Stimme zurief, dass sie alle da seien, fiel er dem Paulus und Silas zu Füssen und fragte: was muss ich zu meinem Heile thun? Die

Antwort war: glaube an den Herrn Jesus Christus. Ihm und allen seinen Hausgenossen wurde nun das Wort Gottes verkündigt und die christliche Taufe ertheilt, worauf der Gefängnisswächter noch in derselben Nacht, zum Ausdruck seiner Freude, ein festliches Mahl veranstaltete. Kaum war es Tag geworden, so schickten die Duumvirn den Befehl, Paulus und Silas freizulassen. Paulus aber erklärte nun: da sie als römische Bürger eine solche Behandlung erlitten haben, so zieme es sich nicht, dass sie heimlich fortgeschickt werden, die Duumvirn müssen in eigener Person erscheinen und sie aus dem Gefängniss herausführen. Wirklich kamen diese, da sie jetzt erst erfuhren, dass sie gegen römische Bürger ein solches Verfahren sich erlaubt haben, führten sie aus dem Gefängniss heraus und baten sie mit freundlichen Worten, die Stadt zu verlassen.

Schon diese einfache Zusammenstellung der Hauptmomente der Erzählung zeigt deutlich genug, wie sehr es dem ganzen Hergang der Sache an einem natürlichen Zusammenhang fehlt. Dieser Vorwurf soll der vorliegenden Erzählung keineswegs blos wegen des Wunders, das sie enthält, gemacht werden, in Beziehung auf welches nur darauf zu beharren ist, dass es als solches auch anerkannt wird. Die Interpreten, die das Erdbeben, von welchem die Rede ist, für ein blos natürliches und zufälliges Ereigniss halten wollen, setzen sich dadurch offenbar mit den Worten und dem Sinne des Schriftstellers in Widerspruch. Ich kann daher auch in der Wendung, deren sich Neander bedient, wenn er sich so ausdrückt (S. 245): „um Mitternacht vereinigten sie sich im Gebet Gott zu preisen, als ein Erdbeben den Boden des Kerkers erschütterte", nur eine Umstellung sehen, zu welcher der Text nicht berechtigt, da der Schriftsteller unläugbar das entstandene Erdbeben nicht als die Veranlassung zum Gebet, sondern als Folge und Wirkung desselben darstellen will. Wie sollte man es auch sich denken, dass durch ein Erdbeben nicht allein die Thüren des Gefängnisses geöffnet, sondern sogar die Fesseln der Gefangenen gelöst wurden? Lassen wir also das Wunder ruhig in seinem vollen Rechte bestehen, es ist das Einzige, was in diesen Theil der Erzählung noch einen gewissen scheinbaren Zu-

sammenhang bringt, aber man nehme nun die weitern Umstände, die sich hier zugetragen haben sollen. Während die beiden Apostel so laut sangen und beteten, dass es alle Mitgefangenen hörten, liegt nur der Gefängnisswärter in tiefem Schlaf, und als er endlich gleichfalls, wie man annehmen muss, durch das Erdbeben aufgeschreckt, erwacht, und die Thüren des Kerkers offen sieht, ist das erste, was er thut, dass er sein Schwert zieht, um sich zu tödten, ohne doch, ehe er sich zu diesem Schritt der Verzweiflung entschliesst, auch nur nachzusehen, ob die Gefangenen wirklich, wie er befürchtete, entflohen sind, oder nicht, ohne auch nur den entfernten Gedanken zu haben, dass der Erdstoss, dessen Wahrnehmung ihn doch aufweckte, die Ursache des Offenstehens der Thüren sei, und desswegen auch keine Schuld auf ihn fallen könne, und als Paulus mit lauter Stimme ihm zurief, dass sie alle noch da seien, wirft er sich dem Paulus und Silas zu Füssen, ohne dass man sieht, warum? Woher wusste er denn, dass die Erderschütterung, wenn er sie auch für ein Wunder hielt, gerade um ihrer willen geschehen sei, und wenn wir auch hineindenken, was der Schriftsteller nicht sagt, Paulus und Silas haben ihn darüber belehrt, was konnte ihn bestimmen, ihnen, ehe er sie näher kannte, sogleich zu glauben, und wie konnten diese selbst in der Dunkelheit (V. 29), die sogleich, ohne dass sie es bemerkten, einer der Mitgefangenen zum Entfliehen benützen konnte, jene Versicherung in so zuversichtlichem Tone geben? Ist es ferner wahrscheinlich, dass der Gefängnisswächter, der kaum zuvor im ersten Augenblick sich selbst ermorden will, weil er ohne zu wissen, wie? eine Untreue in seinem Beruf begangen zu haben fürchtet, nun sogleich diese Furcht und die Ursache derselben, die Duumvirn, so sehr vergisst, dass er die beiden Gefangenen mit sich in seine Wohnung hinaufnimmt, und hier mit ihnen ein Freudenmahl hält, wie wenn er jetzt mit Einem Male jeder Verantwortung enthoben wäre, obgleich er keinen Grund zu der Voraussetzung haben konnte, die Duumvirn haben ihre Ansicht über die Gefangenen geändert, und es werde ihm ungestraft hingehen, seine Berufstreue verletzt und dem erhaltenen gemessenen Befehl zuwider gehandelt zu haben. Mit Anbruch

des Tages schicken nun zwar die Duumvirn, die den Tag zuvor mit so grosser Strenge verfuhren, und noch strengere Massregeln nehmen zu wollen schienen, ohne Weiteres den Befehl, die beiden Gefangenen sollen wieder freigelassen werden, man sieht aber auch hier keinen Zusammenhang. Sagt man, sie seien den Tag zuvor blos aus Rücksicht auf das Volk so streng gegen sie verfahren, so ist diess bei römischen Magistratspersonen nicht gerade sehr wahrscheinlich, und V. 35 gibt eher zu verstehen, es sei ihnen nicht wohl zu Muthe bei der Sache gewesen, sie haben irgend eine Mahnung, so zu handeln, erhalten, ohne Zweifel, wie die Erzählung stillschweigend voraussetzt, durch das Erdbeben, das auch ihnen nicht unbekannt bleiben konnte [1]). Doch der Unwahrscheinlichkeiten sind auch jetzt nicht genug. Nun erst erfahren die Duumvirn, dass sie sich an römischen Bürgern vergriffen haben, und sie müssen jetzt, um sich weitere Unannehmlichkeiten zu ersparen, sich in eigener Person in's Gefängniss begeben, die Gefangenen um Verzeihung bitten und ihnen gute Worte geben, dass sie die Sache doch nicht weiter treiben möchten. Kann man es sich denken, dass römische Magistratspersonen sich so benommen und einen so auffallenden Amtsfehler begangen haben, der ihre ganze Amtsehre auf's Spiel setzte, wenn sie ihn nur so wieder gut machen konnten? Entweder war es gewöhnlich, dass man diejenigen, die sich einer Strafe schuldig gemacht zu haben schienen, vorher befragte, ob sie römische Bürger seien oder nicht, oder man rechnete darauf, dass diejenigen, welche bestraft werden sollten, sich selbst als solche angeben, und von ihrem Privilegium Gebrauch machen werden, wie wir diess in dem ganz gleichen Falle Ap.-Gesch. 22, 25 finden. Im erstern Falle würde jene Vorfrage auch hier nicht unterlassen worden sein, im andern Falle aber wür-

1) Dass sie in Folge des Eindrucks eines vom Gefangenwärter erhaltenen Berichts befohlen haben, sie frei zu lassen, wie Neander vermuthet, lässt sich am wenigsten annehmen, da ein so wichtiger Umstand von einem treu referirenden Schriftsteller unmöglich hätte übergangen werden können. Die Erzählung will offenbar jedes äussere Motiv dieser Art ausschliessen.

den die Duumvirn ohne Verantwortung gewesen sein, Paulus und Silas hätten es nur sich selbst zuzuschreiben gehabt, dass sie ihr römisches Bürgerrecht nicht geltend machten. In jedem Falle aber lässt sich auf keine Weise einsehen, was sie bestimmen konnte, nicht gleich anfangs (wie diess von Paulus Ap.-Gesch. 22, 25 geschieht, wo Paulus, ehe er mit Ruthen geschlagen wird, dem Centurio sagt: τί ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον ἔξεστιν ὑμῖν μαστίζειν;), um Ungerechtigkeiten, wie es doch Pflicht ist, zu verhüten, sondern erst nach erhaltener Strafe zu sagen: sie seien römische Bürger? Waren sie diess nicht sich selbst schuldig? Oder konnten sie denn voraus schon darauf rechnen, dass die Gottheit in einem Falle, in welchem sie doch selbst schon ein Mittel in der Hand hatten, durch welches sie sich hinlänglich sicher stellen konnten, eine so wundervolle Befreiung und eine so auffallende Ehrenrettung beschlossen habe? Allein eben diess ist es, was der ganzen Wundererzählung als innerster Gedanke zu Grunde liegt. Es muss von Anfang an auf die widerrechtlichste Weise und mit der äussersten Strenge gegen die beiden Apostel verfahren werden: sie werden nicht blos mit Ruthen geschlagen, sondern auch in den finstersten Kerker geworfen und mit aller Sorgfalt bewacht, ohne dass man eigentlich weiss, woraus ihnen denn ein so grosses Verbrechen gemacht wird: es wird keine Untersuchung angestellt, keine rechtliche Form beobachtet, nichts gethan, was man sonst bei römischen Obrigkeiten gewohnt ist, — alles diess offenbar in der Absicht, damit die Gottheit um so mehr die Gelegenheit erhalte, ihnen eine Ehrenerklärung zu geben. Es ist eine Art von Triumphruf, wenn Paulus dem verzweiflungsvollen Gefängnisswächter zuruft, V. 28: „Du hast nicht nöthig, dich selbst zu tödten, wir sind ja alle da", wie wenn er sagen wollte, weit gefehlt, dass es uns bei dem um unserer willen geschehenen Wunder nur darum zu thun ist, wieder frei davon zu kommen, ihr sollt zuvor auch noch sehen, an wem ihr euch vergriffen habt, und was ihr uns um unserer Ehre willen schuldig seid. Es ist nicht genug, dass der Gefängnisswächter im ersten Augenblick bekehrt wird, er muss auch unmittelbar darauf ein Freudenmahl veranstalten,

um seinen hohen Gefangenen alle Ehre zu erweisen. Und alles diess, die Bekehrung des Gefängnisswächters und seiner sämmtlichen Hausgenossen, der erste Unterricht im Christenthum, die Taufe aller Bekehrten, das Gastmahl, alles diess geschieht noch in derselben Nacht, im Verlauf weniger Stunden von Mitternacht bis zum Morgen. So gewaltig und hinreissend war der Eindruck des Wunders, in einem so erhabenen Lichte erschienen die beiden Apostel. So mussten sich nun auch die römischen Magistratspersonen so weit herablassen, dass sie sich selbst in das Gefängniss begaben, um den beiden Aposteln für das erlittene Unrecht die vollkommenste Genugthuung zu leisten. Es darf hier wohl mit Recht die Frage aufgestellt werden, ob eine solche, so weit gehende und am Ende doch nur auf einer kleinlichen äussern Förmlichkeit bestehende Satisfactionsforderung auch nur dem Charakter des Apostels ganz angemessen und desselben würdig gewesen wäre. Wetstein, der einzige der ältern Interpreten, welcher diese so nahe liegende Frage doch wenigstens in Erwägung zieht, bemerkt zwar: *Hoc Paulus debebat sibi ipsi, si enim clam abiisset, paullo post rumor fuisset sparsus, effracto carcere ipsum aufugisse, quae res famae et auctoritati Apostolicae apud Philippenses et alios multum nocuisset.* Allein von einem heimlichen Fortgehen ist eigentlich in dem Befehl der Duumvirn doch nicht die Rede, und man sieht überhaupt nicht, wie daraus, dass die Duumvirn durch einen amtlich erlassenen Befehl die Apostel wieder frei liessen, nur nicht gerade in eigener Person die Gefangenen aus dem Gefängniss führen wollten, vernünftiger Weise nachher die Meinung entstehen konnte, sie seien heimlich entflohen. Es geschah ja doch auch so alles öffentlich, und wenn auch die Apostel noch eine besondere öffentliche Anerkennung ihrer Unschuld zu verlangen für gut fanden, warum bestehen sie gerade auf der Forderung einer Ehrenerklärung, die so leicht den Schein eines zu weit gehenden egoistischen Ehrgefühls veranlassen konnte? Wetstein sagt noch weiter: *Porro etiam jure civili et naturali tenebatur immunitatem suam et civitatem Romanam asserere: quid enim sunt immunitates et jura, si quis ea negli-*

gat, et sibi eripi patiatur? si alii omnes idem facerent, et qui nunc vivunt, et posteri ipsorum perpetuae addicentur servituti, et mancipiorum loco habebuntur. Boni autem civis est, facere ne sua negligentia alii, quibuscum vivit, cives, et praecipue liberi nepotesque deterioris fiant conditionis, quam fuissent absque eo. Alles diess ist ganz wahr, aber nur um so mehr muss man sich wundern, warum die Apostel ihr römisches Bürgerrecht nicht gleich Anfangs, wie es doch ihre Pflicht gewesen wäre, geltend machten und gegen eine so ungerechte und beschimpfende Handlung protestirten. Wollten sie es aber auch nachher geltend machen, so sieht man doch keinen Grund davon ein, warum es gerade in dieser Form geschehen musste[1]). Es soll aber mit Einem Worte das Resultat der

1) Eine eigene Wendung nimmt hier Neander a. a. O. S. 246, um das Benehmen des Apostels zu rechtfertigen: „Hätte in die beseligende Begeisterung, mit welcher Paulus für die Sache des Herrn alle Schmach und alle Leiden trug, etwas Schwärmerisches sich eingemischt, so würde er gewiss nichts gethan haben, um einer Schmach zu entgehen, der er ohne Nachtheil und nur zum Vortheil seines Berufs entgehen konnte, und um eine Ehrenerklärung zu erhalten, welche er nach seinen bürgerlichen Verhältnissen erhalten konnte. Wie fern von dem, was späterhin die Moral des Mönchsgeistes Demuth nannte.“ Von einer solchen Demuth sieht man hier allerdings keine Spur, allein davon ist hier auch gar nicht die Rede, sondern vielmehr vom Gegentheil: wer dem einen Extrem fern steht, ist desswegen gegen den Verdacht, dem andern um so näher zu stehen, noch nicht gerechtfertigt. Olshausen glaubt den ganzen Anstoss durch die Bemerkung zu entfernen: der Apostel verfahre mit den äusserlich dastehenden Menschen ganz nach dem *jus talionis*, dessen Gültigkeit sie allein zu beurtheilen im Stande seien. Ist aber diess das christliche Princip der Moral? Wohin müsste eine solche moralische Condescendenz zu der Beurtheilungskraft anderer führen und in welchem directen Widerspruch steht dieses *jus talionis* mit dem Gebot Jesu, Matth. 5, 38. 39. — Bei Silas kommt auch noch diess in Betracht, dass uns über sein römisches Bürgerrecht jede andere Kunde fehlt, an sich beweist diess gar nichts, auf der andern Seite aber kann man es auch Grotius nicht verargen, wenn er meint, Paulus rede hier *communicative*, er schreibe nur *per synecdochen* auch seinem Begleiter Silas das römische Bürgerrecht zu, nur muss dann zugegeben werden, dass die Römer eine solche Synekdoche, die ihrer Natur nach auf rechtliche Verhältnisse keine Anwendung finden kann, wohl schwerlich gelten liessen.

gegen die Apostel eingeleiteten gerichtlichen Untersuchung nur dieses sein, dass sie aus derselben mit einer Glorie hervorgehen, die sie als unantastbare, durch himmlische Mächte geschützte höhere Wesen darstellt.

Diese ganze Reihe von Unwahrscheinlichkeiten, verbunden mit der so sichtbar hervortretenden Absichtlichkeit, muss den historischen Charakter der Erzählung im höchsten Grade verdächtig machen. Ein mythisches Gepräge aber trägt sie nicht an sich, die Reflexion ist in ihr vorherrschend. Schon dass diess gerade in Philippi vorgefallen sein soll, weist auf eine bestimmte Reflexion hin. Nach der ganzen Tendenz der Erzählung ist es auf eine recht in die Augen fallende Beschämung der Gegner abgesehen. Dazu mussten die Gegner selbst Gelegenheit geben, indem sie sich auf eine ebenso auffallende Weise an den beiden Verkündigern des Evangeliums vergriffen. Es konnte ihnen also nichts Geringeres widerfahren, als dass sie mit Ruthen geschlagen, in Fesseln gelegt und in den finstersten Kerker geworfen wurden. Sollte ihnen aber dafür die ihnen gebührende Satisfaction zu Theil werden können, so mussten sie auf ihrer Seite etwas haben, was sie in der besten Form des Rechts für sich geltend machen konnten. Für diesen Zweck bot sich nun gewiss nichts natürlicher dar, als der bekannte Umstand, dass der Apostel Paulus im Besitz des römischen Bürgerrechts war. Sollte er aber von diesem Recht mit Erfolg Gebrauch machen können, so konnte es nur römischen Magistratspersonen gegenüber geschehen: nur von Römern konnte das römische Bürgerrecht anerkannt werden, römische Magistratspersonen mussten sich daher ein alle Formen verletzendes rechtswidriges Verfahren gegen die beiden Apostel erlaubt haben. Römische Magistratspersonen aber konnten nur in einer römischen Municipalstadt vorausgesetzt werden, eine solche Stadt aber war die Stadt Philippi, als römische Colonie. Gleich bei der ersten Erwähnung der Stadt Philippi wird daher auch bemerkt, dass sie eine römische Colonie sei, und alles, was über den Aufenthalt der beiden Apostel in Philippi erzählt wird, scheint nur zur Einleitung desjenigen erzählt zu werden, was nachher zwischen ihnen und den römischen Magistratspersonen vorfiel. Sie werden genöthigt, mehrere Tage in dem Hause der Lydia zu

bleiben, weil sich auch der Vorfall mit der dämonischen Sklavin mehrere Tage hindurch wiederholt haben soll[1]), und dieser Vorfall ist es ja, welcher die Veranlassung zu dem folgenden Hauptereigniss gab. Mit dieser reflectirenden Absichtlichkeit wird hier alles eingeleitet, für den Zweck der Hauptscene, die Verherrlichung des Apostels und seines Begleiters, und diese selbst, worin hat sie ihren Grund? In der apologetischen Parallelisirung des Apostels Paulus mit dem Apostel Petrus. Zweimal war Petrus auf wundervolle Weise aus dem Gefängniss befreit worden, das erstemal als er mit den sämmtlichen Aposteln auf Befehl des Synedriums in den Kerker geworfen war 5, 19, das zweitemal, als ihm nach der Hinrichtung des ältern Jakobus der König Herodes das gleiche Schicksal zugedacht hatte, 12, 3 f. Auch der Apostel Paulus durfte demnach in einem solchen Beweise der über ihm waltenden göttlichen Wundermacht nicht gegen ihn zurückstehen. Ist somit nach der Analogie des Charakters der Apostelgeschichte das paulinische Wunder nur als der Reflex des petrinischen anzusehen, so kann die Frage nach der factischen Realität solcher Wundererzählungen nur auf die erstere, deren Nachbild die andere ist, gehen. Das Nachbild lässt sich ja nur aus dem Urbild erkennen. Es kann daher auch für den Zweck der vorliegenden Untersuchung nicht unangemessen sein, jenem petrinischen Wunder, das sich hier an Paulus reflectirt, etwas genauer auf den Grund zu sehen.

Die Erzählung von den feindlichen Massregeln, die der König Herodes Agrippa gegen die christliche Gemeinde in Jerusalem ergriff, Ap.-Gesch. Kap. 12, steht sehr isolirt. Es ist nichts über die Veranlassung gesagt, warum der König gegen die Apostel, welche

1) Nicht ohne Grund scheint V. 18 besonders hervorgehoben zu werden, dass die Sklavin das, was V. 17 bemerkt wird, mehrere Tage lang gethan habe. Offenbar soll dadurch der Unwille des Apostels (das διαπονεῖσθαι vgl. 4, 2) motivirt werden. Dieser Unwille wird als die nächste Ursache der Austreibung des Dämons angegeben. Je mehr er aber Ursache hatte, über das Benehmen der Sklavin unwillig zu werden, desto ungerechter erschien auch schon in Beziehung auf diese erste Veranlassung das, was er nachher erfuhr.

doch während der frühern Verfolgung unangefochten in Jerusalem geblieben waren, nun mit einem Male mit der äussersten Strenge verfuhr, und warum gerade der sonst nie namentlich genannte ältere Jakobus seine Aufmerksamkeit besonders auf sich zog. Auch in der Folge ist von nichts dergleichen die Rede, was gegen die in Jerusalem befindlichen Apostel geschehen wäre, und das ganze Verfahren muss um so mehr befremden, da Josephus nicht nur von diesen Vorfällen völlig schweigt, sondern ausdrücklich den milden, wohlwollenden, zur Grausamkeit nicht geneigten Sinn des Königs rühmt [1]). Nur in einer Andeutung scheint ein Berührungspunkt zwischen der Apostelgeschichte und der Erzählung des Josephus zu liegen. Nach Ap.-Gesch. 12, 3. scheint der König durch das Bestreben, sich dem Volke gefällig zu machen, zu diesen Verfolgungsmassregeln bestimmt worden zu sein. Das Streben nach Popularität hebt aber auch Josephus besonders hervor, und zwar in Verbindung mit strènger Anhänglichkeit an den Nationalcultus [2]). Dadurch scheint bestätigt zu werden, was nach der Apostelgeschichte geschehen sein soll. Der Eifer des Königs für den bestehenden Nationalcultus würde ihm eine Secte verhasst gemacht haben, welche, so sehr sie sich auch an das Judenthum anschloss, doch schon desswegen, weil sie sich zu dem Namen des von der jüdischen Obrigkeit aus einem solchen Grunde verurtheilten Jesus bekannte, den Verdacht religiöser Neuerung gegen sich hatte. Auf der andern Seite findet sich aber keine Spur davon, dass solche Massregeln der Strenge gegen die jerusalemische Christengemeinde geeignet waren, Popularität zu erwerben, vielmehr erzählt Josephus selbst einen Fall, welcher bei aller Analogie gerade das Gegentheil zu beweisen scheint. Ich meine die bekannte Erzählung, in welcher er nach dem überlieferten Text

1) Antiqu. 19, 7, 3: 'Επεφύκει δὲ ὁ βασιλεὺς οὗτος — ἡδόμενος τῷ χαρίζεσθαι καὶ τῷ βιοῦν ἐν εὐφημίᾳ χαίρων, κατ' οὐδὲν Ἡρώδῃ τῷ πρὸ ἑαυτοῦ βασιλεῖ τὸν τρόπον συμφερόμενος· ἐκείνῳ γὰρ πονηρὸν ἦν ἦθος, ἐπὶ τιμωρίαν ἀπότομον — πραῢς δὲ ὁ τρόπος 'Αγρίππᾳ καὶ πρὸς πάντας τὸ εὐεργετικὸν ὅμοιον.

2) Antiq. 10, 7, 3: Ἥδεια γοῦν αὐτῷ δίαιτα καὶ συνεχὴς ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἦν, καὶ τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει· διὰ πάσης γοῦν αὐτὸν ἦγεν ἁγνείας, οὐδὲ ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ, τῆς νομίμης χηρεύουσα θυσίας.

den Tod des Jakobus, des Gerechten, erwähnt. Er sagt Antiq. 20, 9: Ὁ δὲ νεώτερος Ἄνανος, ὃν τὴν ἀρχιερωσύνην ἔφαμεν παρειληφέναι, θρασὺς ἦν τὸν τρόπον καὶ τολμητὴς διαφερόντως· αἵρεσιν δέ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν· ἅτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον, διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον, Ἀλβῖνον δὲ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν· καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ) τινὰς (ἑτέρους), ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους. Ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς, βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ, καὶ πέμπουσι πρὸς τὸν βασιλέα (den Apostelgesch. 25, 13 genannten König Agrippa, den Sohn des Herodes Agrippa, Apostelgesch. 12, 1) κρύφα παρακαλοῦντες αὐτὸν ἐπιστεῖλαι τῷ Ἀνάνῳ μηκέτι τοιαῦτα πράσσειν· μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι. Τινὲς δὲ αὐτῶν καὶ τὸν Ἀλβῖνον ὑπαντιάζουσιν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας ὁδοιποροῦντα, καὶ διδάσκουσιν ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Ἀλβῖνος δὲ πεισθεὶς τοῖς λεγομένοις γράφει μετ' ὀργῆς τῷ Ἀνάνῳ, λήψεσθαι παρ' αὐτοῦ δίκας ἀπειλῶν, καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀγρίππας διὰ τοῦτο τὴν ἀρχιερωσύνην ἀφελόμενος αὐτὸν ἄρξαντα μῆνας τρεῖς, Ἰησοῦν τὸν τοῦ Δαμναίου κατέστησεν. Es ist bekanntlich sehr zweifelhaft, ob Josephus wirklich in dieser Stelle namentlich von Jakobus spricht, sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach ohne die eingeschlossenen Worte, die nur eine christliche Glosse zu sein scheinen, zu lesen. Gleichwohl aber können unter jenen παρανομήσαντες kaum andere verstanden werden, als Christen, ja, wenn an der freilich ganz apokryphisch lautenden Erzählung des Hegesippus (bei Euseb. K.G. 2, 23.) von dem Tode des Jakobus, des Gerechten, irgend etwas Wahres ist, so muss er um jene Zeit auf gewaltsame Weise umgekommen sein. Auch nach Hegesippus wurde Jakobus der Gerechte gesteinigt, und die Veranlassung gieng nicht vom Volk, sondern von den Sectenhäuptern (τινὲς τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, Eus. a. a. O.) aus, un-

ter welchen zwar namentlich die Pharisäer genannt werden, jedoch so, dass zugleich auch Läugnung der Lehre von der Auferstehung als Merkmal dieser Secten hervorgehoben wird (αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν, οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Vergleichen wir nun den von Josephus erzählten Fall mit dem in der Apostelgeschichte erwähnten, so lässt sich leicht denken, dass so gut in jenem Zeitpunkt, von welchem Josephus spricht, eine solche Gewaltthat gegen einige Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde und vielleicht namentlich den Vorsteher derselben verübt wurde, auch schon früher von dem Könige Herodes Agrippa das Gleiche geschehen konnte. Wahrscheinlich wirkte auch damals ein zur sadducäischen Secte gehörender Hohepriester dazu mit. Wenigstens stund der König auch nach Josephus (Antiq. 19, 6, 4.) in einem sehr nahen Verhältniss zu dem damaligen Hohepriester. Dass in jedem Falle von Herodes Agrippa ein Akt der Grausamkeit gegen die Gemeinde verübt wurde, und, wie die Apostelgeschichte erzählt, damals der ältere Jakobus eines gewaltsamen Todes starb, wird noch besonders durch die über den Tod dieses Königs entstandene christliche Sage bestätigt, welche auf der Grundlage der von Josephus berichteten Todesart wohl nicht auf diese Weise, wie sie Ap.-Gesch. 12, 19 f. erzählt ist, hätte entstehen können [1]), wenn nicht eine solche, in nächster Beziehung

1) Vergleicht man die Erzählung der Apostelgeschichte von dem Tode des Königs 12, 19 f. mit der des Josephus Antiq. 19, 8, 2, so zeigt sich bei aller Verschiedenheit eine merkwürdige Übereinstimmung. Auch Josephus setzt die Krankheit und den Tod des Königs in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Festlichkeit jenes Tags und mit der ungebührlichen Ehre, die dem Könige von dem schmeichlerischen Volke erwiesen wurde. Das Geschichtliche, das beiden Erzählungen zu Grunde liegt, der kurze Zeit nach jenem festlichen Tag erfolgte schnelle Tod des Königs, lässt sich daher nicht in Zweifel ziehen, und auch Josephus scheint ihn als eine göttlich verhängte Strafe betrachtet zu haben, weil er ihn sonst in keine so unmittelbare Verbindung mit der ihm erwiesenen übermenschlichen Ehre hätte setzen können. Von einem Todesengel weiss zwar Josephus nichts, aber doch von einer Eule als einer ominösen Todesverkündigerin. Noch weniger sagt er davon etwas, dass der König bei

zur christlichen Gemeinde stehende, thatsächliche Veranlassung gegeben worden wäre. Aber ebenso klar beweist nun auch die aus Josephus zuvor angeführte Erzählung, wie unpopulär solche Verfolgungsmassregeln waren, und der Schluss liegt sehr nahe, wenn später die von dem Hohepriester Ananus verübte Gewaltthat bei allen rechtlichen und gutgesinnten Bewohnern Jerusalems eine so allgemeine Unzufriedenheit erregte, und sie zu den von Josephus erwähnten Schritten veranlasste, wenn sogar der römische Procurator Albinus desshalb einschreiten zu müssen glaubte, und der König Agrippa aus eben diesem Grunde den Hohepriester Ananus seines Amtes entsetzte, werde auch schon damals, als Herodes Agrippa das Gleiche that, diess vom Volke wenigstens nicht mit grossem Beifall aufgenommen worden sein, wenn auch gleich Einzelne, die

---

lebendigem Leibe von Würmern zerfressen worden sei, die Krankheit bestund nach seiner Erzählung vielmehr in sehr heftigen Unterleibsschmerzen, wer sieht aber nicht sogleich in dieser Beschaffenheit der Krankheit den Anknüpfungspunkt für die christliche Sage? Die stechenden, nagenden, das Innere zerwühlenden Schmerzen, was sind sie mythisch-bildlich angeschaut anders, als die Würmer, die den lebendigen Leib zerfressen? Welchen Anlass man aber hatte, die Krankheit, an welcher der König starb, zu einem so grellen Bilde auszumalen, in ihr gleichsam schon den nagenden Wurm zu sehen, der die Verdammten der Unterwelt quält (Marc. 9, 44 f., vgl. Jes. 66, 44), deckt sich sogleich auf, wenn man sich erinnert, dass auf dieselbe Weise auch der syrische König Antiochus Epiphanes gestorben sein sollte, der den Juden so verhasste König, der grausame Verfolger aller wahren Gottesverehrer, der Feind der wahren Religion, der in vermessenem Übermuth dem höchsten Gott sich entgegenstellen wollte. Man vgl. 2 Macc. 9, 5 f. Dieser Todfeind des jüdischen Namens, der tyrannische Antiochus Epiphanes, schien ja in dem Könige Herodes Agrippa, dem Verfolger der gläubigen Jünger, welcher den Apostel Jakobus schon getödtet und dem Apostel Petrus dasselbe Schicksal vorbereitet hatte, in ihm, dem übermüthigen gottlosen Widersacher, der sich zuletzt sogar eine übermenschliche göttliche Ehre anmasste, wieder erstanden zu sein. Wie deutlich sehen wir hier eine aus christlichem Interesse entstandene Sage, und welches Licht fällt von der gerade so gestalteten christlichen Sage, wenn wir sie mit der Erzählung des Josephus vergleichen, auf die geschichtliche Begebenheit zurück, welche den Anlass zu ihr gegeben hat?

auf den König in dieser Sache am meisten Einfluss hatten, hierüber anders dachten. Desswegen werden wir wohl kein Bedenken tragen dürfen, wenigstens dasjenige, was der Verfasser der Apostelgeschichte von dem Wohlgefallen des Volks an dem Verfahren des Königs sagt, auf die Rechnung seines Pragmatismus zu bringen, welcher hier um so mehr in Anschlag gebracht werden darf, da die Bemerkung V. 3: das Volk habe Gefallen daran gehabt, schon mit der folgenden Wundererzählung, und dem Hauptmoment derselben, dass Petrus ἐκ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων gerettet worden sei (V. 11), in engem Zusammenhang steht. Bei dieser historisch wohlbegründeten Vorstellung ergibt sich uns nun auch für dasjenige, was die Apostelgeschichte in demselben Zusammenhang über den Apostel Petrus erzählt, eine gewiss nicht unwahrscheinliche Combination. Dem Apostel Petrus drohte dasselbe Schicksal, auch er sollte öffentlich hingerichtet werden, nur das Passahfest, das gerade damals gefeiert wurde, machte einen Aufschub. Allein die Absicht des Königs wurde auch nach demselben nicht ausgeführt, der Apostel Petrus wurde auf eine ganz unerwartete Weise wieder freigelassen. Nach der Erzählung der Apostelgeschichte geschah es durch ein Wunder, wie natürlich ist aber nach dem zuvor Bemerkten die Annahme, dass der König selbst von seinem Vorhaben abstund und den Apostel Petrus allerdings auch so auf eine höchst unerwartete Weise wieder freiliess, und zwar aus dem Grunde, weil er sich in der Zwischenzeit überzeugt hatte, wie unpopulär dieses Verfahren sei, wie wenig schon die Hinrichtung des Apostels Jakobus beim Volke den Beifall gefunden habe, welchen er sich von derselben versprochen hatte? Können wir die Errettung des Apostels aus dem Gefängniss ebenso wenig in Zweifel ziehen, als seine Gefangennehmung, wie sollen wir uns jene anders erklären, als durch eine solche plötzlich eingetretene Wendung der Sache, für welche auch noch einige andere, theils von dem Verfasser der Apostelgeschichte, theils von Josephus berichtete Umstände zu sprechen scheinen. Nach Ap.-Gesch. 12, 19 verliess der König Herodes unmittelbar nach der Befreiung des Apostels Petrus Jerusalem und begab sich nach Cäsarea. Hiemit

stimmt auch Josephus überein, welcher zugleich bemerkt, dass damals schon das dritte Jahr der Regierung des Königs vorüber gewesen sei [1]). Da der Anfang seiner Regierung mit dem Anfang der zu Ende Januars des J. 41 der chr. Zeitr. beginnenden Regierung des Kaisers Claudius gleichzeitig ist, so sind wir auch durch Josephus berechtigt, die Abreise des Königs nach Cäsarea, wie nach der Apostelgeschichte anzunehmen ist, unmittelbar nach dem Osterfest des J. 44 zu setzen. Kann nun schon diese Abreise des Königs, welcher sonst, wie Josephus bemerkt, Jerusalem nicht auf längere Zeit zu verlassen pflegte, auf eine ihn hiezu bestimmende besondere Veranlassung schliessen lassen, so kommt hier noch der besondere Umstand in Betracht, dass Josephus unmittelbar vor Erwähnung derselben sagt, der König habe den Hohepriester Matthias seines Amtes entsetzt (Antiq. 19, 8, 1). Diese Absetzung muss einen besondern Grund gehabt haben, da Matthias vom Könige Herodes selbst unter Verhältnissen, die ein freundschaftliches Verhältniss voraussetzen lassen, zum Hohepriester ernannt worden war (Antiq. 19, 6, 4). Auch nach der Hinrichtung derer, von welchen Josephus in der obigen Stelle spricht, und zu welchen vielleicht auch der jüngere Jakobus gehörte, wurde nach Josephus der Hohepriester Ananus als Urheber der missbilligten That seines Amtes entsetzt. Sollte nicht auch schon damals in dem Falle, von welchem hier die Rede ist, die Absetzung des Hohepriesters Matthias dieselbe Ursache gehabt haben?

Der Apostel Petrus ist also wirklich auf eine nach dem Vorgang mit dem ältern Jakobus ganz unerwartete Weise aus dem Gefängniss wieder entlassen worden, die wundervolle Art aber, wie diess durch einen Engel des Herrn geschehen sein soll, ist nur eine christliche Sage oder Dichtung, welche das Dunkel, das damals noch auf der Sache lag, nach ihrer Weise aufklären wollte und eine so glückliche Fügung der Umstände nur auf eine unmittelbar eingreifende höhere Causalität zurückführen konnte. War der Apostel

---

1) Antiq. 19, 8, 2: τρίτον δὲ ἔτος βασιλεύοντι τῆς ὅλης Ἰουδαίας πεπλήρωται καὶ παρῆν εἰς πόλιν Καισάρειαν.

auf den König in dieser Sach… …ald die Befreiung ein…
anders dachten. Desswegen … …as nächste Reflexion der
dürfen, wenigstens dasjenig… …ei auf eine für sie höch…
von dem Wohlgefallen d… … Desswegen wird nicht nur
auf die Rechnung sein… …er das ganze Volk dem ange-
so mehr in Anschlag … …en Hinrichtung entgegensah, aus-
das Volk habe Ge… …ondern auch als ein besonderer
Wundererzählung… …merkt, dass der Apostel gerade in
ἐκ πάσης τῆς … …richtung bestimmten Tage voran-
sei (V. 11), … Kann man sich wundern, dass
wohlbegrün… …e Sache entdeckte, die grösste Be-
jenige, w… …täuschte, vor dem ganzen Volke in
den Ap… …König an den Soldaten, welchen der
Combi… …bergeben war, seinen Zorn hierüber aus-
er sol… …der den Apostel ausgesprochene Todes-
rad… …e in einem solchen Fall, wenn einmal
sic… …nimmt, alles benützt wird, was zur
st… …ffects dienen kann, so wird auch hier
… …ert, welche Anstalten zur sorgfältigsten
… getroffen wurden. Vier Abtheilungen
… aufgestellt, um in seiner Bewachung von
… abzuwechseln, so dass zwei Soldaten,
… in der Mitte zwischen beiden, mit zwei
… im Gefängnisse waren, zwei andere
… standen (12, 4. 6). Gesetzt auch, diese
… an römische Sitten und Einrich-
… zugleich auch das Nationale achtenden
… warum wird denn diese strengste
… hier so genau angegeben, nicht
… einer römischen Colonie weit eher
… Kap. 16 mit der für den Ge-
… nicht wohl hätte vereinigen
… dieser Stelle, um recht anschau-
… diese ganze Sache nahm, und wie

sehr man alles gethan zu haben glaubte, um eine Befreiung des Apostels aus dem Gefängniss unmöglich zu machen. Hatte man aber so grosse Ursache zu einer solchen Besorgniss? An ein Wunder konnte man doch voraus schon nicht denken, dachten doch selbst die Christen nicht daran [1]), und wenn man auch daran gedacht hätte, hätte man zugleich auch die getroffenen Massregeln für vergeblich halten müssen. Allein eben diess ist auch hier wieder das Eigene: wie wenn die Feinde eine Ahnung dessen hätten, was nachher wirklich geschieht, müssen sie alles thun, was sie dagegen sicher zu stellen scheint, aber nur damit sie dadurch sicher gemacht, wenn sie ihrer Sache am gewissesten zu sein glauben, von dem Gegentheil um so mehr betroffen werden. Es ist diess sichtbar eine Handlungsweise, die in dem Contrast der Absicht mit dem Erfolg ihre eigene Ironie in sich trägt, aber eine Ironie, die nur vom christlichen Standpunkt in sie hineingelegt sein kann. Wie undenkbar ist aber ferner die Sache selbst, wenn sie in der Wirklichkeit auf die hier erzählte Weise sich ereignet haben soll? Wie schlecht müssten die mit so grosser Sorgfalt zur Bewachung aufgestellten vier Soldaten ihre Pflicht erfüllt haben, wenn sie selbst noch kurz vor Tagesanbruch (denn um diese Zeit erst könnte der Apostel das Gefängniss verlassen haben, weil, wenn es schon früher gewesen wäre, es nicht erst am Morgen (V. 18), sondern zum wenigsten schon bei der Ablösung des dritten τετράδιον zwischen der dritten und vierten Nachtwache entdeckt worden wäre) sich so sehr vom Schlaf hätten überwältigen lassen, dass der Apostel mitten durch seine in tiefem Schlummer umherliegenden Wächter unangefochten hindurchschreiten konnte. Auch diese Schlaftrunkenheit der Wächter müsste daher auf wundervolle Weise bewirkt worden sein, und in der That

---

1) Die Apostelgeschichte kann das grosse Erstaunen der Jünger über die plötzliche Erscheinung des durch ein Wunder aus dem Gefängniss geretteten Apostels nicht stark genug schildern, 12, 13—16. Und doch, muss man fragen, wie konnte man sich wundern, musste man nicht vielmehr ein solches Wunder voraus schon erwartet haben, wenn in einem ganz ähnlichen Falle schon dasselbe geschehen war? Ap.-Gesch. 5, 19 f.

wird hier das Wunder recht absichtlich zur Schau gestellt, in einer Reihe von Handlungen, die mit magischen Wirkungen alle Ähnlichkeit haben. Der gleichfalls in tiefem Schlafe liegende Apostel wird durch einen Schlag an seine Seite aufgeweckt, plötzlich befreit von den von seinen Händen fallenden Fesseln steht er auf und kleidet sich an und geht durch Thüren und Wächter ohne irgend ein Hinderniss hindurch. Und selbst, nachdem er schon durch die Thüren und Wächter des Gefängnisses glücklich hindurchgeschritten ist, muss auch noch eine zur Stadt führende eiserne Pforte vor ihm aufspringen, wie wenn auch dieses Schaustück, das hier gerade noch einen besondern Effekt zu machen scheint, vollends nicht fehlen dürfte. Es soll wohl nur den magischen Eindruck bezeichnen, welchen eine Reihe solcher aus dem Reiche der Wirklichkeit ganz hinausversetzender Wunder machen muss, wenn der Schriftsteller selbst bemerkt, der Apostel habe ein Gesicht zu sehen geglaubt, und sei erst nachher wieder zum vollen Bewusstsein seiner selbst gekommen, um Wirklichkeit und Vision, Wahrheit und Einbildung genau unterscheiden zu können, obgleich auch so sich die Bemerkung aufdringen muss, wie denn der Apostel, der doch hier allein als Zeuge gelten kann, wenn er selbst so wenig ein klares Bewusstsein dessen hatte, was mit ihm vorgieng, so bestimmt wissen konnte, es sei alles diess durch einen Engel geschehen. So trägt die Wundererzählung auch hier ihre eigene Widerlegung in sich.

Hat das historische Factum, auf welches sich auf dem hier versuchten Wege die beiden Wundererzählungen Ap.-Gesch. 12 und 16 (und wohl auch schon die früheren 5, 19 f.) zurückführen lassen, alle Wahrscheinlichkeit, so ergibt sich hieraus auch ein weiterer Schluss auf die damaligen Verhältnisse der jerusalemischen Christengemeinde. Da sich die Mitglieder noch so genau an die jüdische Religion hielten, die Gesetze und Gebräuche derselben beobachteten, und sich nur darin von den übrigen Juden unterschieden, dass sie an Jesus als den erschienenen Messias glaubten, so ist nicht anzunehmen, dass die Juden in Jerusalem grossen Anstoss an ihnen nahmen. Man duldete sie gern, so lange es nur nicht, wie von

Stephanus und den mit ihm einverstandenen Hellenisten geschehen war, zu einer offen ausgesprochenen Abweichung vom jüdischen Gesetze kam. Anders aber verhielt es sich mit den Häuptern der jüdischen Nation. Ihnen musste an sich schon das Fortbestehen einer Secte verhasst sein, deren Stifter sie durch ein öffentliches Verdammungsurtheil aus dem Wege geräumt hatten. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass es auch schon früher nicht an Bedrückungen der Christengemeinde gefehlt haben werde, und da auch nach Josephus besonders Sadducäer es waren, welche die höchsten Würden des Staats bekleideten, so könnte man dem Verfasser der Apostelgeschichte auch darin Glauben schenken, dass solche Massregeln hauptsächlich von der sadducäischen Partei ausgiengen, welche wohl auch noch weitere Schritte dieser Art gethan haben würde, wenn sie freie Hand gehabt hätte, und nicht theils durch die Rücksicht auf den römischen Procurator, theils auf die Stimmung des Volks davon zurückgehalten worden wäre. Alles Weitere aber, was über diese allgemeine Lage der Verhältnisse hinausgeht, ist höchst unsicher, es schliessen sich dann sogleich Wundererzählungen an, die nur auf die Rechnung der Tradition oder die eigene Darstellung des Verfassers der Apostelgeschichte gebracht werden können. In jedem Fall ist es doch eine eigene Erscheinung der Apostelgeschichte, dass sich in ihr jedes bedeutende Wunder verdoppeln muss. Es kann an Petrus nichts Ausserordentliches geschehen sein, was sich nicht auch an Paulus wiederholt, so wie hinwiederum nichts den Paulus auf eine eigenthümliche Weise auszeichnen kann, wozu der berechtigende Vorgang nicht schon an Petrus nachgewiesen sein muss. Dieser allgemeine Grundtypus der Apostelgeschichte stellt sich auch wieder an dem Kap. 16 erzählten Wunder ganz klar vor Augen.

Siebentes Kapitel.

Der Apostel Paulus in Athen, Korinth, Ephesus. Seine Reise nach Jerusalem über Miletus.

Apostelgeschichte Kap. 17—20.

Von Philippi aus nahm der Apostel mit seinen beiden Begleitern, Timotheus und Silas, seinen Weg nach Thessalonich und von da nach Athen. Nach kurzem Aufenthalt daselbst begab er sich weiter nach Korinth, um an diesem für seine Wirksamkeit besser geeigneten Orte längere Zeit zu bleiben. In der Zeit seines anderthalbjährigen Aufenthalts wurde von ihm unter grossen Schwierigkeiten die erste bedeutende Gemeinde in Griechenland gegründet. Nachdem er hierauf eine Reise nach Jerusalem und Antiochien gemacht hatte, wurde die Stadt Ephesus, der Hauptsitz seiner Wirksamkeit, deren Erfolg durch Bekämpfung der dämonischen und magischen Mächte der alten Religion und ihres idololatrischen Cultus der Apostelgeschichte zufolge so gross war, dass es schon damals zu einem öffentlichen Conflict zwischen dem alten und neuen Glauben kam. Noch einmal reiste er sodann über Macedonien nach Griechenland, aber nur, um nach einem dreimonatlichen Aufenthalt die verhängnissvolle Reise nach Jerusalem anzutreten, die ihn schon damals mit den düsteren Ahnungen erfüllte, welche er vor den nach Miletus berufenen ephesinischen Presbytern aussprach. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte waren es, wie schon früher, so auch jetzt, beinahe überall, wo der Apostel kürzere oder längere Zeit verweilte, die Juden, die ihm mit dem feindlichsten Hasse entgegentraten. Speciellere Berührungspunkte mit den Briefen des Apostels sind die aus denselben bekannten Personen Aquila und Priscilla und Apollo. Mit dem pontischen Juden Aquila und dessen Weibe Priscilla traf der Apostel in Korinth, als er zum erstenmal dahin kam, zusammen. Der alexandrinische Jude Apollo, mit welchem Aquila und Priscilla in Ephesus bekannt wurden, begab sich um die Zeit, als der Apostel von Antiochien her durch Galatien

und Phrygien seine Richtung nach Ephesus nahm, von da nach Korinth, wo nun seine Wirksamkeit in die in jene Zeit fallende Verwicklung der Verhältnisse der korinthischen Gemeinde gleichfalls auf eigenthümliche Weise eingriff. Auch in diesem Theile der Apostelgeschichte machen den Hauptinhalt des Lebens und Wirkens des Apostels, wie es uns hier geschildert wird, theils Reden, theils Wunder aus, in welchen beiden die kritische Betrachtung nur einen sehr schwachen, durch fremdartige Elemente getrübten Reflex der wahren geschichtlichen Wirklichkeit erkennen kann.

Die berühmte Rede, die der Apostel zu Athen gehalten haben soll, wird durch eine Erzählung eingeleitet, welche von der historischen Kritik ebensosehr in Anspruch genommen werden muss, als die Rede selbst. Der Hauptgrund des kritischen Zweifels ist auch hier die überall so sichtbar hervortretende Absicht und Reflexion: es ist recht absichtlich alles zusammengesucht und zusammengestellt, was zu den sonst allgemein bekannten charakteristischen Zügen der Athener gehörte, um den Contrast, in welchen an diesem glänzendsten Sitze griechischer Bildung das Christenthum mit dem polytheischen Heidenthum und der christliche Sinn mit einem Volkscharakter, wie der der Athener war, kommen musste, so stark als möglich hervortreten zu lassen. Wie sehr der Geschichtschreiber von diesem Gesichtspunkt ausgieng, zeigt sogleich der Anfang seiner Erzählung. Derselbe Hauptgedanke, auf welchen alles Folgende zurückzuführen ist, der so auffallende Contrast des Christenthums mit dem Heidenthum, wie es in Athen in seinem schönsten Glanze sich darstellte, ist dem Apostel selbst beigelegt, wenn der Schriftsteller ihn gleich beim ersten Anblick der Stadt, mitten in dieser so ganz polytheistischen Umgebung, von der heftigsten Gemüthsbewegung ergriffen werden lässt. Der Apostel muss sodann gegen seine Gewohnheit, ohne wie in den andern Städten, auch hier erst darauf zu warten, dass ihm durch die Juden und Proselyten in den Synagogen der Weg zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden gebahnt würde, unter denen, mit welchen er auf den öffentlichen Plätzen zusammentraf, selbst die Gelegenheit zu religiösen Unterredungen aufsuchen,

es müssen epikureische und stoische Philosophen, Anhänger derselben philosophischen Sekten, die später die feindlichste Opposition gegen das Christenthum bildeten, mit ihm disputiren, und in allem, was er von den Athenern zu erfahren hatte, wiederholt sich ganz dasselbe Benehmen, das die Athener schon bei andern ähnlichen Veranlassungen an den Tag gelegt hatten. Wie klar ist, dass dem Schriftsteller, wenn er den Athenern die Worte in den Mund legt: ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, dasselbe vorschwebte, was dem Sokrates zum Verbrechen gemacht wurde, wenn er wie Xenophon Memor. I, 1 sagt, angeklagt wurde, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς, οὐ νομίζων, ἕτερα δε καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων, und was ist mit der spöttischen Rede der Athener: τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; anders gemeint, als dasselbe leere, luftige, sophistische Gerede, das dem Aristophanes in den Wolken zum Vorwand diente, um den Ernst der sokratischen Philosophie, deren Urheber in den Augen des Volkes auch nur ein σπερμολόγος wär, zum Gegenstand seines Spottes und Witzes zu machen? Wie treffend schildert der Schriftsteller in der Charakteristik, die er von den Athenern gibt, ihren bekannten ironischen Volkswitz, wenn er sie unter Jesus und der ἀνάστασις ein Götterpaar im Sinne des polytheistischen Glaubens verstehen lässt? [1]) Wollte der Geschichtschreiber, wie es offenbar seine Absicht ist, eine allgemeine Charakteristik der Athener geben, so durfte er ihre, sie so sehr charakterisirende Ironie eben so wenig übergehen, als die ihnen gleich eigenthümliche Neugierde, die er im Folgenden beinahe mit denselben Worten schildert, mit

1) So müssen unstreitig die Worte V. 18 τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν genommen werden. Unter den neuern Erklärern der Apostelgeschichte will namentlich Meyer es sonderbar finden, zu meinen, die Philosophen hätten die Ἀνάστασις als eine von Paulus verkündigte Göttin gedacht. Wenn Lucas dahin mit seiner Glosse gezielt hätte, so hätte er es näher andeuten müssen, und sollten die athenischen Weltweisen so beschränkt gewesen sein? Beschränktheit soll es allerdings nach dem Sinne des Schriftstellers nicht gewesen sein, aber Ironie, und hat denn nicht der Schriftsteller dadurch, dass er beidemal ausdrücklich den Artikel setzte, diesen Sinn seiner Worte deutlich genug angedeutet?

welchen sie von den alten Schriftstellern selbst geschildert wird. Nur Neugierde konnte es daher sein, was bei den Athenern ein gewisses Interesse für das von Paulus verkündigte Evangelium erweckte und sie veranlasste, einem Vortrag des Apostels im Areopagus Gehör zu schenken. Aber eben dieses Auftreten des Apostels im Areopagus lässt uns die ganze Sache von einer neuen, höchst zweifelhaften Seite erscheinen, und es ist diess gerade der Punkt, von welchem aus sich der Zusammenhang dieser Erzählung am sichersten durchschauen lässt. Warum sollte es denn, muss man fragen, gerade der Areopagus sein, wo der Apostel seinen Vortrag hielt? Der nächste Gedanke ist unstreitig, da dem areopagitischen Gerichtshof insbesondere auch die Sorge für die Religion übertragen war, der Apostel sei wegen der ξένα δαιμόνια, die er einzuführen beschuldigt wurde, zur gerichtlichen Verantwortung in dem Areopagus gezogen worden, wie unter den ältern Erklärern namentlich Chrysostomus annahm: ἤγον αὐτὸν εἰς τὸν ἄρειον πάγον οὐχ ὥστε μαθεῖν, ἀλλ' ὥστε κολάζειν, ἔνθα αἱ φονικαὶ δίκαι. Davon findet sich aber nicht die geringste Andeutung: die ganze Art, wie der Apostel behandelt und am Ende entlassen wird, macht vollkommen klar, dass nur Neugierde der Beweggrund gewesen sein konnte, warum die Athener den Apostel, in welchem sie nur einen gutmüthigen Schwärmer, nicht aber einen gefährlichen Irrlehrer sahen, in den Areopagus führten. Desswegen glaubte man auch nicht ohne Grund erinnern zu müssen, es sei hier nicht an das eigentliche Sitzungslokal des Gerichtshofs zu denken, sondern nur an den freien Platz, der sich auf dem Hügel befand. Auch in diesem Falle könnte man annehmen, es solle sich auch in der Wahl des Orts dieselbe Ironie zu erkennen geben, die sich in der ganzen Behandlung des Apostels ausspricht. Wie die Erzählung die Athener die Sache mit ironischer Miene sehr wichtig nehmen lässt (δυνάμεθα γνῶναι, τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπό σου λαλουμένη διδαχή; ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι, τί ἂν θέλοι ταῦτα εἶναι V. 19. 20), so wenig es auch ihnen damit Ernst ist, so könnte auch in den Areopagus die Scene nur desswegen verlegt sein, um mit der

Ehrwürdigkeit des Orts die vorausgesetzte Geringfügigkeit der Sache in einen um so grösseren Contrast zu setzen. So wenig aber diesem zufolge ein Zweifel darüber stattfinden zu können scheint, warum der Apostel gerade im Areopagus auftrat, so auffallend muss es sein, dass der von dem Apostel bekehrte Dionysius gerade der Areopagite genannt wird. Dieser Beiname scheint doch anzuzeigen, dass dieser Dionysius, als Mitglied des Gerichtshofs, damals, als der Apostel vor dem versammelten Gerichtshof seine Rede hielt, mit dem Christenthum bekannt gemacht, und zum christlichen Glauben bekehrt wurde. Warum sollte dieser Beiname hier ausdrücklich hervorgehoben sein, wenn nicht dadurch die Veranlassung zu seiner Bekehrung bezeichnet werden sollte? Oder sollte es denn für so zufällig gehalten werden können, dass, während doch der Apostel im Areopagus auftrat, unter den wenigen von ihm Bekehrten gerade ein Areopagite war? War er aber als Areopagite bekehrt worden, so muss auch vorausgesetzt werden, dass der Apostel vor dem versammelten Gerichtshof aufgetreten sei. Wie sollen wir uns nun diese Zweideutigkeit über die Veranlassung der areopagitischen Rede des Apostels erklären? Die Erklärung liegt, wie ich glaube, darin, dass die kirchliche Tradition von einem Dionysius mit dem Beinamen des Areopagiten, als erstem Bischof der Athener wusste. Nach Eusebius (H. E. 4, 23) hatte der Bischof Dionysius von Korinth, wie an andere Gemeinden, so auch an die Athener einen Brief geschrieben, in welchem er sie zum Glauben und zur evangelischen Lebensweise ermahnte, da sie, seitdem ihr Bischof Publius in den Verfolgungen jener Zeit als Märtyrer gestorben war, sehr gleichgültig geworden und vom christlichen Glauben beinahe abgefallen waren, bis Quadratus, der Nachfolger des Märtyrers Publius, durch seinen Eifer ihren Glauben wieder neu belebte. In demselben Briefe erwähnte Dionysius, wie Eusebius bemerkt, auch des von dem Apostel Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius als des ersten Bischofs der Athener. Es ist mit Recht von den Interpreten zu dieser Stelle des Eusebius bemerkt worden, dass, wenn Publius, welcher unter Marc-Aurel als Märtyrer starb, der unmittelbare Nachfolger des Areopagiten Dionysius gewesen wäre,

der letztere mehr als 70 Jahre Bischof der Athener gewesen sein müsste. Es müssten also zwischen Dionysius und Publius noch andere Bischöfe gewesen sein, von solchen weiss aber die Tradition nichts, sie weiss nur von dem ersten Bischof Dionysius, dem Areopagiten. Sollen wir nun als die Quelle dieser Tradition unsere Stelle der Apostelgeschichte ansehen? Zu dieser Annahme wären wir allerdings genöthigt, wenn wir sonst keine Ursache hätten, die historische Glaubwürdigkeit der in ihr enthaltenen Erzählung in Zweifel zu ziehen. Sind aber dazu, wie wir schon gesehen haben, Gründe vorhanden, so werden wir das Recht haben, die Sache vielmehr umzukehren und anzunehmen, der Areopagite Dionysius sei selbst erst aus der kirchlichen Tradition in unsere Stelle der Apostelgeschichte gekommen, und nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die ganze Scene im Areopagus genügend erklären. Eine alte kirchliche Sage nannte unter den ersten, die in Athen den christlichen Glauben angenommen hatten, einen Areopagiten Dionysius, sei es nun, dass er wirklich ein Areopagite war, oder diesen Beinamen selbst schon nur daher erhalten hatte, dass man nur bei einem Mitgliede eines so ehrwürdigen Senats eine solche Empfänglichkeit für das Christenthum voraussetzen zu können glaubte. Um aber seine Bekehrung noch besser zu motiviren, bildete sich aus dem Beinamen die Sage heraus, er sei im Areopagus selbst bekehrt worden, und bei welcher andern Veranlassung konnte man diese Bekehrung passender geschehen lassen, als damals, als der Apostel auf der Reise von Macedonien nach Korinth auch nach Athen gekommen sein sollte? Nun konnte man aber auch darüber nicht im Zweifel sein, dass der Apostel im Areopagus selbst aufgetreten war. Ohne Zweifel gab die Sage, wie sie der Verfasser der Apostelgeschichte vorfand, über die Veranlassung, aus welcher diess geschehen war, keine weitere Rechenschaft. Um so weniger war er daher durch den von der Sage gegebenen Areopagiten Dionysius in der Ausführung der Idee gehindert, die er sich hier vorgesetzt hatte. Die ganze Beschaffenheit dieses Abschnitts lässt kaum eine andere Annahme zu, als dass der Verfasser die Absicht hatte, an der Aufnahme, die der Apostel

in Athen gefunden haben sollte, zu schildern, wie das Christenthum in der Zeit, in welcher der Verfasser lebte, theils von dem gebildeten Publikum überhaupt, dessen höchstes Vorbild für alle feinere Geistesbildung die Athener waren, theils von den Hauptsecten der Philosophen, den Epikureern und Stoikern, deren Hauptsitz gleichfalls Athen war, angesehen und beurtheilt wurde. Es schwebte ihm, wie aus Allem hervorgeht, eine Zeit vor, in welcher das Christenthum zwar schon die Aufmerksamkeit der Gebildeteren und der Philosophen auf sich gezogen hatte, aber auch von ihnen mit vornehmer Verachtung und spöttischem Hohne nur als eine belachenswerthe Thorheit, als ein schwärmerischer Wahn betrachtet wurde. Dieselbe Ironie, die später in einem Lucian und Celsus jenen schneidenden und bittern Ton annahm, spricht sich schon hier, nur noch weit milder und gutmüthiger aus. Ein besonders beachtenswerther Punkt ist daher, dass der Verfasser das Hauptmoment, um das sich die ganze Verhandlung zwischen dem Apostel und den Athenern bewegt, in die Lehre von der Auferstehung legt. Gleich anfangs wird diese Lehre als die heidnischen Gegnern gegenüber am meisten charakteristische hervorgehoben, auf sie besonders bezieht sich der spöttische Hohn, mit welchem sie sich gegen den Apostel aussprechen, und sobald in der Rede des Apostels diese Lehre auch nur genannt ist, ist ihnen diess genug, um nun von ihm und allem, was er ihnen etwa noch weiter zu sagen hatte, nichts weiter wissen zu wollen. Diess ist ganz derselbe Anstoss, welchen die Heiden an dieser Lehre nahmen, sobald das Christenthum ihnen bekannter zu werden anfieng, und die ersten Verfolgungen Gelegenheit gaben, die christliche Hoffnung einer Auferstehung im Gegensatz gegen die erduldeten Martern bestimmter auszusprechen. Aus einer solchen Zeit heraus müssen wir auch den vorliegenden Abschnitt auffassen. Der Verfasser der Apostelgeschichte wollte den vornehmen, wegwerfenden Spott schildern, mit welchem die Heiden das ihnen schon etwas bekannter gewordene Christenthum zu behandeln pflegten. Für diesen Zweck eignete sich eine solche Scene in Athen besonders gut. Die ironischen, neugierigen, alles, auch das Heiligste mit leichtem frivolem Sinn be-

spöttelnden Athener waren die wahrsten Repräsentanten dieser Seite des Heidenthums. Auch die Verhandlung im Areopagus, welche der durch die Tradition gegebene Name des Areopagiten Dionysius vorauszusetzen schien, konnte daher, da der Hauptgesichtspunkt des Schriftstellers ein ganz anderer war, nichts so ernstlich Gemeintes sein: wie ja die Sage und Dichtung es mit Manchem nicht so genau nimmt, was, sobald die Sache nach ihrer Wirklichkeit gedacht wird, ganz anders angesehen werden muss, so hatte der Schriftsteller kein Bedenken, den ernsten ehrwürdigen Ort bei dieser Gelegenheit einem nur aus Neugierde zusammengekommenen, zur Ironie aufgelegten Publikum sich öffnen zu lassen.

In der durch eine solche Motivirung eingeleiteten Rede selbst muss am meisten auffallen, mit welcher raschen Wendung sie, sobald sie auf ihr Hauptthema, die Zuhörer zur Annahme des Christenthums aufzufordern, gekommen ist, auf die Lehre von der Auferstehung übergeht. Sie ist, wie man wohl sieht, recht absichtlich, sobald es nur immer geschehen konnte, erwähnt, und als die Hauptsache des Christenthums hervorgehoben, obgleich der Apostel aus dem schon Vorgefallenen hätte wissen müssen, dass sie gerade der anstössigste Punkt für die Athener war. Warum also dieses geflissentliche Reden von der Auferstehung, wo es doch so leicht vermieden oder wenigstens weiter hinausgeschoben werden konnte? Man ertheilt gewöhnlich dieser Rede als einem Muster der apologetischen Lehrart und der Lehrweisheit des Apostels sehr grosses Lob, hat man aber dabei auch bedacht, dass sich dieser Vorzug doch vor allem an dem Hauptpunkt, um welchen es dem Redner zu thun gewesen sein musste, zeigen sollte? Ist es denn ein so rühmlicher Beweis der Zweckmässigkeit eines Lehrvortrags, wenn die Zuhörer, noch ehe der Redner auch nur seinen Hauptgedanken ausführen kann, an dem Inhalt seiner Rede so grossen Anstoss nehmen, dass sie hinweggehen? Es folgt also hieraus vielmehr, dass der Apostel, wenn er nicht der ihn sonst in so hohem Grade auszeichnenden Lehrweisheit zuwidergehandelt haben soll, diese Rede, wie wir sie haben, gar nicht gehalten haben kann. Nur der Schriftsteller ist es, wel-

cher das Abstossende, das die Lehre von der Auferstehung für gebildete Heiden, wie die Athener waren, hatte, gemäss der Hauptidee, die er in diesem Abschnitte auszuführen hatte, recht anschaulich vor Augen stellen wollte. Selbst derjenige Theil der Rede, an welchem die Interpreten die gerühmte Lehrweisheit am scheinbarsten nachweisen zu können glauben, stellt sich, wenn wir das Hauptmoment der Rede in die am Schlusse erwähnte Lehre von der Auferstehung legen, unter einem ganz andern Gesichtspunkt dar. Unstreitig will der Redner, was seiner Rede so sehr zum Lobe angerechnet wird, sich an die religiöse Denkweise seiner Zuhörer so genau als möglich anschliessen, sich soviel möglich auf gleichen Standpunkt mit ihnen stellen, um sie auf diese Weise um so leichter für seinen Zweck zu gewinnen. So streng monotheistisch der Inhalt der Rede ist, so viele Sätze enthält sie doch, deren Hauptgedanken sich beinahe mit denselben Worten auch bei griechischen und römischen Schriftstellern finden. Beruft sich doch der Redner selbst ausdrücklich auf einen die Hauptidee seiner Rede bezeichnenden Ausspruch griechischer Dichter, zum deutlichen Beweis, wie sehr es ihm darum zu thun ist, durch eine solche Anerkennung eine gemeinsame Grundlage zu gegenseitiger Annäherung zu gewinnen. Diesem Hauptzweck gemäss musste es ganz im Interesse seiner Rede sein, die Periode des Polytheismus nur als eine Zeit der Unwissenheit darzustellen, die Gott übersehen wolle, wofern nur jetzt die Heiden ihren Sinn ändern und sich zu Gott bekehren. Auch die Nothwendigkeit dieser Bekehrung ist durch eine nicht ausserhalb des religiösen Bewusstseins des Heiden liegende Idee motivirt, die Idee einer künftigen Vergeltung. Wenn nun aber ungeachtet des bis auf diesen Punkt trefflich fortgeführten Ganges der Rede der beabsichtigte Erfolg gleichsam an einem einzigen, dem Redner unwillkürlich entfallenen Worte mit Einem Male so plötzlich scheiterte, dass es ihm, wie es scheint, nicht einmal mehr vergönnt war, auch nur den angefangenen Satz vollends auszusprechen, so könnte man in allem diesem doch nur in dem Falle einen natürlichen historischen Hergang der Sache annehmen, wenn an sich glaublich wäre, dass

schon damals die für das Christenthum besonders charakteristische Lehre von der Auferstehung für die Heiden den hier vorauszusetzenden Grad der Anstössigkeit gehabt habe, und wenn unter dieser Voraussetzung zugleich angenommen werden könnte, dass sich der Apostel einen so auffallenden Verstoss gegen die apostolische Lehrweisheit habe zu Schulden kommen lassen. Da nun aber beides gleich unwahrscheinlich ist, so kann man in dieser Rede nur einen vom Schriftsteller künstlich eingeleiteten Effekt sehen. So vielfach und wahr die Berührungspunkte sind, in welchen der Schriftsteller den Apostel von seinem monotheistischen Standpunkt aus das religiöse Bewusstsein der Heiden aussprechen lässt, so schroff abstossend sollte dagegen der Eindruck erscheinen, welchen die christliche Lehre von der Auferstehung auf den gebildeten Heiden machte. Gerade dasjenige also, was für den Christen die grösste Beglaubigung seines christlichen Glaubens war, die Auferstehung (Jesu), machte dem Heiden das ganze Christenthum zur unglaublichsten Sache, zur belachenswerthesten Thorheit. Von dieser Seite der heidnischen Auffassungsweise des Christenthums einen recht anschaulichen Begriff zu geben, ist der Hauptzweck des Schriftstellers, auf welchen, wie in dem ganzen Abschnitt, so auch besonders in der dem Apostel in den Mund gelegten Rede von Anfang an alles berechnet ist.

Unter den einzelnen Zügen, in welchen sich der unhistorische Charakter dieser Rede sowohl, als des ganzen Abschnitts, besonders zu erkennen gibt, glaube ich hier namentlich noch den unbekannten Gott der Athener hervorheben zu müssen. Es ist bekannt, welche vergebliche Mühe sich die Interpreten mit der historischen Nachweisung dieses unbekannten Gottes gegeben haben. Was sich historisch nachweisen lässt, ist nur, dass es in Athen sowohl als an andern Orten in Griechenland auch Altäre gab, welche unbekannten Göttern, d. h. solchen, deren Namen man nicht anzugeben wusste, geweiht waren. Da sich nun nicht läugnen läst, dass unbekannte Götter in der Mehrzahl für den Zweck der Argumentation des Apostels nicht passten, so haben mehrere der neuern Interpreten

das Dasein eines unbekannten Gottes in Athen geradezu zu einem historischen Postulat gemacht. Das ἀγνώστῳ θεῷ muss buchstäbliche Richtigkeit haben, wird behauptet, oder es hätte Paulus als σπερμολόγος compromittirt. Es lasse sich doch von dem Apostel nicht erwarten, dass er Angesichts der Athener an die Spitze seiner herrlichen Rede ein absichtliches Falsum gestellt habe [1]). Auch Neander hat sich auf diese Seite geschlagen; wenn man alle Nachrichten des Alterthums genau untersuche und die ganze religiöse Anschauungsweise der polytheistischen Naturreligion vergleiche, so finde man durchaus keinen hinreichenden Grund, das Vorhandensein eines solchen Altars zu läugnen, der wirklich die Überschrift gehabt habe, welche Paulus anführe. Es können doch recht gut bei irgend einer Gelegenheit Altäre entstanden sein, welche einem unbekannten Gott geweiht waren, weil man nicht wusste, welchen Gott man erzürnt und zu versöhnen habe (S. 262). An sich ist diess allerdings nicht unmöglich, allein die Kritik soll sich nicht mit blossen Möglichkeiten begnügen, sondern das Wahrscheinliche zu erforschen suchen. Mit welchem Rechte wird nun aber, was die historische Glaubwürdigkeit unseres Abschnitts betrifft, geradezu als unzweifelhaft angenommen, was doch gerade der in Frage stehende Punkt ist? Mit welchem Rechte wird auf die Zeugnisse der Alten, die nur von ἄγνωστοι θεοὶ, nicht aber von einem ἄγνωστος θεός wissen, so wenig Rücksicht genommen, dass ungeachtet ihres Stillschweigens die Verehrung eines ἄγνωστος θεός als historische Thatsache vorausgesetzt wird? Ist diese Voraussetzung nicht um so willkürlicher, da sich leicht denken lässt, der ἄγνωστος θεός der Apostelgeschichte sei nur aus den ἄγνωστοι θεοὶ der Alten entstanden? In der That lässt sich bei näherer Betrachtung der Sache nichts anders annehmen. Was Neander für einen Beweis der Treue des Apostels in der Anführung der Überschrift erklärt, sie besage ja auch keineswegs, dass der Altar dem unbekannten Gott, sondern nur, dass er einem unbestimmten, unbekannten Gott geweiht gewesen sei, beweist ge-

1) Vergleiche Meyer zu der Stelle.

rade das Gegentheil. Das Unhistorische der ganzen Angabe gibt man zu, wie man allerdings zugeben muss, dass der Altar mit der Aufschrift: ἀγνώστῳ θεῷ nicht schlechthin dem unbekannten Gott, sondern nur irgend einem, dessen Namen man zufällig nicht wusste, geweiht war, wie kann man aber übersehen, welche offenbare Verletzung der Wahrheit der Apostel sich hätte zu Schulden kommen lassen, wenn er eben diesen Gott für denselben erklärt hätte, welchen er verkündige, für den wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde? War er nur ein unbekannter Gott, so unterschied er sich ja von den übrigen bekannten Göttern nicht seinem Begriff nach, sondern nur durch den zufälligen Umstand, dass man seinen Namen nicht wusste, oder ihm noch keinen bestimmten Namen gegeben hatte, er gehörte ganz in Eine Klasse mit den übrigen Gottheiten des polytheistischen Glaubens, von welchen der wahre Gott des monotheistischen Glaubens seinem ganzen Wesen nach verschieden ist, und es ist klar, dass es eben so gut mehrere unbekannte Götter dieser Art, als blos Einen geben konnte, ja man sieht sogar, wenn man die Sache von dieser Seite betrachtet, nun auch gut ein, warum in den hieher gehörenden Stellen der Alten, ganz der Natur der Sache nach, immer nur von Altären unbekannter Götter, nie aber von dem Altar eines unbekannten Gottes die Rede ist. Denn eben diess brachte ja der polytheistische Glaube von selbst so mit sich, dass man nie blos bei Einem Gott stehen bleiben konnte, sondern aus demselben Grunde, aus welchem man einen unbekannten Gott voraussetzte, auch mehrere unbekannte Götter voraussetzen musste. Spricht sich nun allerdings in dieser Verehrung der Unbekannten und Namenlosen das Ungenügende des Polytheismus, die in ihm selbst liegende Ahnung von etwas, dessen Bewusstsein und Namen ihm noch fehlt, oder die zu seinem Begriffe gehörende innere Negativität seines Wesens, die den Polytheismus nothwendiger Weise nur zu einem Moment des Übergangs zum Monotheismus macht, auf eine sehr bemerkenswerthe Weise aus, so lässt sich doch dieser Gedanke, welcher allein das Wahre in der Argumentationsweise des Apostels sein könnte, es aber auch als in-

different erscheinen liesse, ob er von ἄγνωστοι θεοὶ in der Mehrzahl, oder von Einem ἄγνωστος θεὸς ausgieng, unmöglich in den Worten der Apostelgeschichte finden, in welchen vielmehr, wie sich nicht läugnen lässt, das Hauptmoment der Argumentation des Apostels in den ἄγνωστος θεὸς in der Einheit gelegt ist [1]). Eine solche Verwechslung der allein historisch nachweisbaren ἄγνωστοι θεοὶ mit dem unhistorischen und dem Polytheismus überhaupt fremden ἄγνωστος θεὸς konnte nur ein Schriftsteller sich erlauben, welcher der erzählten Begebenheit ferner stund, und keine Widerlegung an Ort und Stelle zu fürchten hatte, wie diess beim Apostel Paulus hätte der Fall sein müssen. Es hängt auch diess, wie leicht zu sehen ist, mit der Tendenz dieser Rede sehr eng zusammen, den Apostel so viel möglich solche Punkte hervorheben zu lassen, in welchen das religiöse Bewusstsein der Athener das christliche am nächsten berührte. Dazu benützte der Schriftsteller den ihm bekannten Umstand, dass in Athen auch unbekannte Götter verehrt wurden. Den richtigen Gedanken aber, der ihm dabei etwa vorschweben mochte, glaubte er in jedem Falle nur so fixiren zu können, dass er an die Stelle der ἄγνωστοι einen ἄγνωστος setzte, und nachdem nun die Vielheit auf die Einheit gebracht war, war die Sache scheinbar genug (obgleich sie nur ein Spiel des Ausdrucks ist), um nun jenem ἄγνωστος den wahren Gott des jüdisch-christlichen Glaubens zu substituiren.

---

1) Wenn Neander a. a. O. S. 263 sagt: Paulus gebraucht diese Inschrift, einen tiefern Sinn hineinlegend, als Anschliessungspunkt, um eine höhere, unbewusste, dem Polytheismus zum Grunde liegende Sehnsucht dadurch zu bezeichnen; so ist dagegen zu bemerken, dass es in jedem Falle, auch bei der Annahme eines tieferen Sinnes, welchen wenigstens die Athener kaum zu ergründen im Stande gewesen wären, eine auffallende Unrichtigkeit bleibt, diesen Unbekannten geradezu mit dem alttestamentlichen Gott zu identificiren, und dass auch diese Deutung nur dann einigen Schein haben könnte, wenn es mit der Inschrift selbst seine Richtigkeit hätte. Sobald man sich aus dem Unbekannten in die Unbekannten zurückdenken muss, kann man hierin nicht sowohl Tiefe sehen, als vielmehr nur Absicht.

Auch die zweite hier in Betracht kommende Rede, die Abschiedsrede, welche der Apostel auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in Miletus vor den dahin berufenen Presbytern der ephesinischen Gemeinde gehalten haben soll, trägt deutlich den Charakter einer spätern Zeit an sich. Schon der Gedanke, eine solche Abschiedsrede zu halten, und recht absichtlich für diesen Zweck die ephesischen Presbyter nach Miletus kommen zu lassen, wie hätte er in dem Apostel entstehen sollen? Konnte er denn schon damals mit so grosser Bestimmtheit, wie ihn die Rede es aussprechen lässt, vorhersehen, dass er am Ziele seines apostolischen Laufs stehe, sein Tagwerk im Grunde schon jetzt beendigt habe, dass von allen denen, unter welchen er bis dahin das Reich Gottes verkündigt hatte, keiner sein Angesicht mehr sehen werde? Spricht sich denn dieselbe Gemüthsstimmung, dieselbe Ansicht von seinem schon geschlossenen Lauf späterhin bei dem Apostel aus? Aus welchem andern Grunde kann er, als er in Jerusalem sich in Gefahr sah, ganz in die Hände der Juden zu fallen und ein Opfer ihres Hasses zu werden, an den Kaiser appellirt haben, als in der Absicht, der ihm in Jerusalem drohenden Gefahr zu entgehen, und durch eine gerechte Entscheidung seiner Sache in Rom mit der Erhaltung seines Lebens sich auch die Fortdauer seiner apostolischen Wirksamkeit für die Zukunft zu sichern? Lässt doch die Apostelgeschichte selbst (23, 11) den schon gefangenen Apostel noch die freudige Zuversicht hegen, dass er, wie in Jerusalem, so auch in Rom, für die Sache des Evangeliums zeugen werde. Was konnte ihn denn zu dieser Hoffnung berechtigen, wenn er, wie diess der in dieser Rede ausgesprochene Hauptgedanke ist, mit der Gefangenschaft, in welche er in Jerusalem gerieth, auch schon das eigentliche Ende seiner apostolischen Wirksamkeit gekommen sehen musste? Und welche ganz andere Ansicht von seiner Lage und der Zukunft, welcher er entgegengieng, hatte der Apostel selbst, wenn er in dem nicht lange vorher geschriebenen Brief an die Römer sich zwar auch schon mit der Reise, die er nach Jerusalem zu machen im Begriff war, lebhaft beschäftigte, aber die Gefahren, die er sich dabei keineswegs verbarg (παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς,

ἀδελφοὶ — συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεὸν, ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ Röm. 15, 30. 31), so gering achtete, dass er an die glückliche Vollendung dieser Reise, die er zuversichtlich hoffte, den Plan einer sehr ausgedehnten, bis nach Spanien sich erstreckenden Reise in die Abendländer anknüpfte? (Röm. 15, 22—32.) Von jenem ganzen traurigen Bilde der Zukunft, das dem Apostel in der milesischen Abschiedsrede vorschwebt, ist hier nichts zu finden, es ist vielmehr ein heiterer, freudiger, hoffnungsvoller Blick, mit welchem er in die Zukunft sieht, er hofft ἐν πληρώματι εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ (V. 29), ἐν χαρᾷ (V. 32 offenbar eine ganz andere, als jene χαρὰ ist, mit welcher er Ap.-Gesch. 20, 24 bereit ist, τελειῶσαι τὸν δρόμον — καὶ τὴν διακονίαν — διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον) von Jerusalem zurückzukehren und zu den römischen Christen zu kommen [1]). Lässt es sich denken, dass sich die Lage und Gemüthsstimmung des Apostels in kurzer Zeit so sehr in's Gegentheil umgeändert habe? Man sage nicht, was der Apostel in jener Abschiedsrede im Hinblick auf die ihm bevorstehende Zukunft ausspricht, seien nur unbestimmte Ahnungen, die sich ihm in der damaligen augenblicklichen Stimmung seines Gemüths aufdrangen, die aber ebendesswegen mit demjenigen, was sich in der Folge wirklich ereignete, in keinen zu genauen Zusammenhang gebracht werden dürfen. Diess lässt sich nicht behaupten, da nicht nur die Rede als eine Abschiedsrede, was sie sein soll, recht absichtlich für den Zwek einer Trennung auf immer gehalten worden sein soll, sondern auch alles, was sie über das bevorstehende Schicksal des Apostels andeutet, mit demjenigen, was sich wirklich ereignete, so genau übereinstimmt, dass es unmöglich blos als eine unbestimmte, zufällig entstandene Ahnung angesehen werden kann. Der Apostel sieht sich schon jetzt auf seiner Reise nach Jerusalem im Geiste gebunden, jede Stadt, durch welche ihn sein

1) Ich abstrahire hier von meinem Zweifel über die Ächtheit dieses Theils des Römerbriefs, da jedenfalls κατ' ἄνθρωπον auf diese Weise zu argumentiren ist.

Weg führte, stellte ihm mit dem Gedanken an Jerusalem, welchen sie in ihm erweckte, auch Bande und Drangsale vor Augen. Wenn auch die einzelnen Umstände, welche seine Gefangennehmung in Jerusalem herbeiführten, wie natürlich, ihm noch fern lagen, die Hauptsache selbst, dass mit seiner Ankunft in Jerusalem für ihn die Periode einer Gefangenschaft beginne, die seinem freien apostolischen Wirken auf immer ein Ziel setze, stund ganz auf dieselbe Weise, wie diess nachher wirklich der Fall war, klar vor seiner Seele. Wie konnte er also diess schon damals so bestimmt vorauswissen, wie schon damals so zuversichtlich vorausverkündigen, was doch erst lange nachher, nach einem Zeitraum von vier Jahren, und auch dann auf eine für den Apostel selbst aller Wahrscheinlichkeit nach unerwartete Weise sich zuletzt gerade so entschied? Muss uns nun schon diess zur Annahme geneigt machen, die Rede sei nicht wirklich so vom Apostel gehalten, sondern nur vom Schriftsteller *post eventum* ihm in den Mund gelegt worden, so wird diese Annahme auch durch einige sehr beachtenswerthe Kriterien einer spätern Abfassungszeit bestätigt. Die πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, V. 17, die ἐπίσκοποι, welche τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, V. 28, treten hier mit einer Bedeutung auf, von welcher in den ächten Briefen des Apostels Paulus noch keine Spur zu finden ist. Es muss darauf um so mehr Gewicht gelegt werden, da es mit etwas anderem zusammenhängt, das, wie es in der Wirklichkeit in enger Verbindung damit stund, so auch hier damit verbunden ist. Die Ermahnungen zur Wachsamkeit und treuen Sorge für die Gemeinde, die der scheidende Apostel hier gibt, werden an die πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι hauptsächlich desswegen gerichtet, weil, wie ihn der Verfasser sagen lässt (V. 29), ἐλεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου, καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα, τοῦ ἀποσπᾷν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν. Dass unter diesen gefährlichen, der Heerde so verderblichen Wölfen Irrlehrer zu verstehen sind, leidet keinen Zweifel, aber man übersehe nicht, dass es solche Irrlehrer sind, die in der

Mitte der christlichen Gemeinden selbst aufstehen und durch Abfall von der rechtgläubigen Lehre Jünger nach sich ziehen. Wie bestimmt ist hier das Sectenwesen der eigentlichen Häretiker, wie sie höchstens gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, wahrscheinlich aber erst mit dem Anfang des zweiten auftraten, als ein in der christlichen Kirche schon weit um sich greifendes Übel der Zeit bezeichnet? Auch hievon finden wir in den ächten Briefen des Apostels, die uns nur Gegner des Apostels und Irrlehrer anderer Art zeigen, noch keine Spur, nur die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels könnten eine passende Parallele zu dieser Stelle sein, je weniger aber an ihrer Unächtheit und ihrer der apostolischen Zeit schon sehr ferne liegenden Entstehungsperiode sich zweifeln lässt, desto entschiedener erhellt aus ihrer Übereinstimmung mit der Apostelgeschichte in diesem Punkte, wie sehr auch diese Rede das Gepräge der spätern Zeit an sich trägt, und wir müssen es daher ganz natürlich finden, dass der Verfasser selbst das Bewusstsein dieses Zeitunterschieds nicht ganz verbergen kann, wenn er diese gefährlichen Häretiker erst in der Zeit nach dem Hinweggang des Apostels (μετὰ τὴν ἄφιξίν μου V. 29) auftreten lässt, zum deutlichen Beweis, wie überhaupt in dieser Rede das, was dem in die Zukunft schauenden Blick des Apostels sich darstellt, nur ein ihm in den Mund gelegtes *vaticinium post eventum* ist.

Es ist demnach klar, dass der Verfasser der Apostelgeschichte den Moment, in welchem der Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in der Nähe der Gemeinde vorbeikam, in deren Mitte er so lange gewirkt hatte, dazu benützte, ihn eine förmliche und feierliche Abschiedsrede halten und in ihr über sein bis dahin geführtes Apostelamt vor den Zeugen desselben Rechenschaft ablegen zu lassen. Es war diess ein sehr bedeutungsvoller Moment, ein kritischer Wendepunkt im Leben des Apostels, er trennte sich von dem Hauptschauplatze seiner apostolischen Wirksamkeit, an welchen sich für ihn so viele ernste Betrachtungen über Vergangenheit und Zukunft anknüpften, sein Austritt aus dieser Sphäre war zugleich sein Austritt aus seiner apostolischen Laufbahn, er war

damals zum letztenmal der frei und ungehemmt wirkende Apostel, unmittelbar darauf begann für ihn die Periode einer Gefangenschaft, aus welcher er, so lange sie auch dauern mochte, doch nie mehr frei wurde. In dieser ernsten Bedeutung stellte sich dem Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er von seinem Standpunkt aus den Gang der Ereignisse überblickte, die von Einem inhaltsreichen Punkte aus in so engem Zusammenhang sich entwickelten, jener Moment dar, und er glaubte ihn als ein denkender, dem Entwicklungsgange der Begebenheiten mit Aufmerksamkeit folgender Schriftsteller auch in seinem ganzen Gewicht hervorheben zu müssen. Aber nur auf dem Standpunkt der spätern Zeit konnte sich die Sache so darstellen. Mögen daher die hier dargelegten Grundsätze des Apostels noch so würdig sein, die Gesinnungen und Gefühle, die er hier ausspricht, die ganze Scene, die wir vor uns sehen, noch so viel Schönes und Erhebendes, noch so viel Zartes und Rührendes haben, es ist gleichwohl nur der Schriftsteller, nicht der Apostel, auf welchen wir alles diess zurückzuführen haben, und es muss sogar für sehr zweifelhaft gehalten werden, ob in der Wirklichkeit selbst auch nur etwas dieser Scene Entsprechendes vorgefallen ist. Spricht sich doch schon darin der Geist der spätern Zeit aus, dass gerade nur die Presbyter oder Bischöfe als Repräsentanten der Gemeinde, deren Vorsteher sie waren, vom Apostel berufen worden sein sollen. Ist die Rede nicht wirklich so gehalten worden, so kann auch das, was dem Schluss derselben gefolgt sein soll (V. 36—38), von der Rede selbst nicht getrennt werden, und wir sehen zwar hieraus, wie trefflich es der Verfasser der Apostelgeschichte verstund, solche das Gefühl ansprechende Situationen zu einem lebendigen Gemälde auszumalen, eben damit aber auch zugleich, in welchem Umfange er sich seiner schriftstellerischen Freiheit bedienen zu dürfen glaubte.

In den beiden hier entwickelten Reden tritt die sonst beabsichtigte Parallele mit dem Apostel Petrus nicht unmittelbar hervor, als apologetisch aber sind auch sie zu betrachten, da ein solches Bild einer nach allen Seiten hin gerichteten, überall mehr oder minder

erfolgreichen Thätigkeit, einer so bewährten, aufopfernden rückhaltlosen Berufstreue [1]) nur zum Ruhm des Apostels gereichen konnte, und die gegen ihn gehegten Vorurtheile zerstreuen musste. Um so mehr begegnen wir dagegen wieder der apologetischen Parallelisirung der beiden Apostel, wenn wir uns von den Reden zu den in demselben Abschnitt erzählten Wundern des Apostels und den übrigen Beweisen seiner apostolischen Wirksamkeit wenden.

Die erste hieher gehörende Erzählung Ap.-Gesch. 19, 1 f., eine der dunkelsten und schwierigsten Partien der Apostelgeschichte, kann nur vom Gesichtspunkt jener Parallele aus richtig aufgefasst werden. Es ist von Johannisjüngern die Rede, welche nur auf die Taufe des Johannes getauft waren, vom Apostel Paulus aber die Taufe auf den Namen des Herrn Jesu empfiengen. In dieselbe Klasse gehörte auch der 18, 25 erwähnte Alexandriner Apollos, da auch von diesem gesagt wird, er habe nur die Taufe des Johannes gekannt. Welche Vorstellungen sollen wir uns nun aber von diesen Johannisjüngern machen? Auf der einen Seite werden sie als Christen beschrieben, sie werden geradezu Jünger genannt, μαθηταὶ (welcher Ausdruck unstreitig in keinem andern Sinn als dem gewöhnlichen, also nur von Jüngern Jesu verstanden werden kann) V. 1, Glaubige, πιστεύσαντες V. 2, und von Apollos wird gesagt 18, 25, dass er nicht nur in der Lehre des Herrn unterrichtet war, sondern auch das, was den Herrn betraf, genau lehrte und mit aller Kraft seines Geistes vortrug. Auf der andern Seite aber werden sie doch auch wieder als solche bezeichnet, die nicht eigentlich Christen waren. Sie werden ja desswegen auf den Namen des Herrn Jesu getauft, weil Johannes, dessen Taufe sie allein kannten, nur für den Glauben an den erst nach ihm Kommenden getauft hatte. Dass

---

1) Einen specielleren Seitenblick auf Petrus möchten übrigens doch die Worte 20, 20: οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων, τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους, vgl. 27 enthalten. Es ist, wie wenn die von aller Heuchelei freie Aufrichtigkeit des apostolischen Lehramts, die die Judenchristen an ihrem Petrus hervorheben mussten, um ihn gegen den Vorwurf des ὑποστέλλειν Gal. 2, 12 in Schutz zu nehmen, hiemit auch dem Apostel Paulus vindicirt werden sollte.

dieser, welcher damals erst kommen sollte, nun wirklich gekommen sei, scheint daher diesen Johannisjüngern noch unbekannt geblieben zu sein. Auch Apollos, ob er gleich, wie es scheint, nicht blos mit der Lehre, sondern auch mit der Person des Herrn (τὰ περὶ τοῦ κυρίου 18, 15) genau bekannt war, hatte demungeachtet zugleich noch eine unvollständige und mangelhafte Kenntniss, da Aquila und Priscilla sich seiner annehmen, um ihm die Lehre Gottes genauer auseinander zu setzen. Wie lässt sich nun aber beides zusammen denken und zu einer klaren Vorstellung verbinden? Sagt man mit Olshausen, diese Johannisjünger haben zwischen denjenigen aus der Schule des Johannes, welche, wie die Apostel, sich ganz an die Kirche anschlossen, und solchen, die sich offen dem Christenthum entgegenstellten und den Täufer zum Messias machten, den spätern Zabiern, eine mittlere Partei gebildet, die sich zwar durch den Täufer auf Jesum als den Messias hatte hinführen lassen, und angestrahlt war von seinem Licht, aber nun auch weiter nichts von ihm wusste, vermuthlich weil ihr Zusammenhang mit Palästina früh unterbrochen war, etwa durch Reisen, die solche Johannisjünger vor der Ausgiessung des heiligen Geistes in die Heidenwelt machten, so ist diess theils schon an sich nicht sehr wahrscheinlich, theils auf Apollos nicht anwendbar, von welchem ja ausdrücklich gesagt wird, dass er ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου. Wie lässt sich diess denken, wenn er von Jesus nichts weiter wusste, als was Johannes der Täufer über ihn angedeutet hatte, und wie sollte ihm, wenn er nun doch einmal Gelegenheit hatte, τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου kennen zu lernen, gerade das Wichtigste unbekannt geblieben sein? Ebenso unklar ist das Verhältniss dieser Johannisjünger zum heiligen Geist. Nach Olshausen soll der Sinn ihrer Worte sein, dass ihnen Gott noch als starre, in sich selbst beschlossene unmittheilbare Einheit vorstand, ohne Erkenntniss der durch das Wesen des Geistes nothwendig bedingten Proprietäten des Vaters, Sohnes und Geistes, ohne die man Gott als den lebendigen, sich mitheilenden und offenbarenden gar nicht denken kann. Allein sie mussten doch schon als Juden den heiligen Geist als Princip der göttlichen Offenbarung

kennen, gleichwohl aber sagen sie 19, 2 schlechthin: ἀλλ' οὐδὲ, εἰ πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν, ἠκούσαμεν. Man kann diese Worte unstreitig nur von der Mittheilung des heiligen Geistes als des eigenthümlichen christlichen Princips verstehen, es fehlt aber auch bei dieser Erklärung noch eine befriedigende zusammenhängende Vorstellung, wenn wir nicht unter demjenigen, was der heilige Geist mittheilt, sogleich diejenigen Äusserungen verstehen, die die Apostelgeschichte als die wesentlichen und charakteristischen betrachtet, nämlich das λαλεῖν γλώσσαις und das προφητεύειν. Davon wussten sie also noch nichts, und das ist es, was sie als Johannisjünger von den christlichen μαθηταί im engern Sinn unterscheidet. Die beste Erläuterung gibt daher die Stelle 11, 25, wo Petrus sagt, sobald er im Hause des Cornelius angefangen habe zu reden, sei der heilige Geist auf Cornelius und die bei ihm befindlichen Heiden herabgefallen, auf dieselbe Weise, wie auf sie gleich anfangs, und er habe sich des Ausspruchs des Herrn erinnert: Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Hier sehen wir also deutlich, was wir nach der Apostelgeschichte unter dem βάπτισμα Ἰωάννου und dem βάπτισμα εἰς τὸ ὄνομα κυρίου Ἰησοῦ zu verstehen haben. Wie bei Cornelius und den mit ihm Getauften der heilige Geist, sobald er herabkam, sich unmittelbar durch das λαλεῖν γλώσσαις und das προφητεύειν äusserte, so war diess auch bei den Johannisjüngern, wer also diese Wirkungen des Geistes noch nicht an sich erfahren hat, ob er gleich die Lehre des Herrn schon kennt und an ihn glaubt, befindet sich doch nur auf der Stufe der Johannistaufe und wird Christ in vollem Sinn erst dadurch, dass er nun auch mit dem heiligen Geist getauft wird. Wir können jedoch auch dabei noch nicht stehen bleiben, sondern müssen diesen Johannisjüngern noch näher auf die Spur zu kommen suchen. Da das λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν in dem Sinne, welchen der Verfasser der Apostelgeschichte nach K. 2 unläugbar mit demselben verbindet, nur für ein mythisches Bild der Wirksamkeit des heiligen Geistes gehalten werden kann, so fehlt uns, sobald wir statt der mythischen Hülle die Sache selbst setzen, ein charakteristisches Merkmal für

die Johannisjünger. Denn was sollen wir uns unter ihnen denken, wenn sie zwar schon Christen waren, darin aber noch auf einer niedrigen Stufe stunden, dass die christliche Begeisterung sich in ihnen noch nicht auf dieselbe lebendige Weise aussprach, wie in den übrigen Christen? Dieser Mangel hätte nur in der Unvollkommenheit ihrer christlichen Erkenntniss und ihres christlichen Lebens überhaupt seinen Grund haben können, wie wäre aber diess ein bestimmtes Merkmal gewesen, wodurch sie sich von andern Christen unterschieden, da auch damals, wie immer, die Christen in vollkommnere und unvollkommnere, in solche, die vom christlichen Princip tiefer und lebendiger ergriffen waren, und in solche, bei welchen diess in weit geringerem Grade stattfand, sich getheilt haben werden? Es hängt also hier alles an dem λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν in dem Sinn, in welchem es nach der Apostelgeschichte zu nehmen ist, und nur sofern wir diesen mythischen Zug für reelle Wirklichkeit halten, kann es wirklich Johannisjünger als eine eigene Klasse von Christen gegeben haben. Diess zeigt deutlich der mit den Johannisjüngern zusammengestellte Apollos. Man denke sich aus der Schilderung desselben 18, 25. 26 die Bestimmung: ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου, welche offenbar nur den Zweck hat, von Apollos den Übergang auf die unmittelbar darauf erwähnten Johannisjünger zu machen und ihn mit diesen zu einer und derselben Klasse zu rechnen, hinweg, gewinnt nicht dadurch erst das, was über Apollos gesagt wird, ohne irgend etwas zu verlieren, seinen klaren Zusammenhang? Wir haben uns demnach, ganz der Natur der Sache gemäss, unter diesem Apollos einen solchen zu denken, welcher als Alexandriner sich nicht an den strengen Judaismus der jerusalemischen Partei anschloss, aber auch mit dem paulinischen Christenthum, so nahe er demselbem stehen mochte, und so leicht er dasselbe sich aneignen konnte, noch nicht näher bekannt geworden war. Diese Form des Christenthums lernte er erst durch Aquila und Priscilla, die Vertrauten des Apostels, näher kennen, und kam nun aus der isolirten Stellung, die er bisher zwischen den Judenaposteln und dem Heidenapostel als ein Mittelglied eigener Art ein-

genommen hatte, heraus, um sich, wie wir aus den Briefen an die Korinthier sehen, an den Apostel Paulus anzuschliessen. Was fehlt nun hier zu einer klaren und befriedigenden Vorstellung, steht nicht vielmehr das βάπτισμα Ἰωάννου einer solchen im Wege? Muss man nicht auf den Gedanken kommen, die eigene Erscheinung, die sich uns in Apollos als historische Thatsache darstellt, sei die Veranlassung gewesen, welche diese Johannisjünger in's Dasein rief, da sie in der Gestalt, in welcher sie hier erscheinen, unmöglich existirt haben können? Im Gegensatz gegen das βάπτισμα Ἰωάννου, wovon schon bei Apollos die Rede ist, ist das βάπτισμα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ zu einem nun erst an einer eignen Klasse sich manifestirenden λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν geworden. Um dieses abermalige Zungenreden ist es hier, wie man wohl sieht, eigentlich allein zu thun, und die Johannisjünger treten blos für diesen Zweck auf. Warum liegt aber dem Verfasser der Apostelgeschichte so viel daran, das λαλεῖν γλώσσαις hier noch einmal zum Vorschein kommen zu lassen? Offenbar des Apostels Paulus wegen, dessen Handauflegung diese wundervolle Wirkung des heiligen Geistes zur unmittelbaren Folge hatte. Nur aus diesem Grunde ist bei Apollos, dessen βάπτισμα Ἰωάννου derselben Ergänzung durch das βάπτισμα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ bedurfte, weder von einer Taufe und Handauflegung, noch von einem λαλεῖν γλώσσαις und προφητεύειν die Rede, da Aquila und Priscilla hierin die Stelle des Apostels nicht vertreten konnten. Indem also der Apostel es ist, dessen Handauflegung allein eine solche Wirkung hervorbringt, beurkundet er ebendadurch seinen ächt apostolischen Charakter. Diess ist es, um was es dem Verfasser der Apostelgeschichte zu thun ist, gewiss aus keinem andern Grunde, als nur desswegen, um an seinem Apostel Paulus nichts vermissen zu lassen, was ein den Apostel Petrus auszeichnender Vorzug ist. Da nach der Darstellung der Apostelgeschichte durch die Bekehrung des ersten Heiden, Cornelius, Petrus als Heidenapostel dem eigentlichen Heidenapostel Paulus vorangieng, so musste schon damals, da die Apostelgeschichte das λαλεῖν γλώσσαις nur da eintreten lässt, wo der heilige Geist an

einer neuen Klasse zum Christenthum bekehrter Menschen seine Wirkungen offenbart, an dasjenige, was Petrus bei der Bekehrung des Cornelius that, ein λαλεῖν γλώσσαις sich anknüpfen. Wie überhaupt die Bekehrung des Cornelius nach der Darstellung der Apostelgeschichte einen der glänzendsten Momente in dem apostolischen Leben des Petrus bildet, so trägt insbesondere auch die so sichtbare Manifestation des heiligen Geistes zur Verherrlichung desselben bei. Sollte nun aber der dem Petrus als Heidenapostel nachgesetzte Paulus ihm doch zugleich wieder so viel möglich gleichgestellt werden, so durfte auch ihm ein λαλεῖν γλώσσαις als unmittelbare Wirkung des seine apostolische Wirksamkeit begleitenden und documentirenden heiligen Geistes nicht fehlen. An welcher Klasse von Menschen sollte aber dieses neue λαλεῖν γλώσσαις sich manifestiren, da das erste am ersten Pfingstfest die aus dem Judenthum Bekehrten, das zweite die Erstlinge der Heiden als Organe des von dem erhöhten Jesus mitgetheilten heiligen Geistes dargestellt hatte? Es konnte, wenn es ein λαλεῖν γλώσσαις in demselben Sinne, wie in jenen beiden andern Fällen, sein sollte, nur eine weder aus Juden noch Heiden bestehende Menschenklasse sein. Dazu eigneten sich blos die Johannisjünger, sofern sie neben den beiden Klassen der unglaubigen Juden und der unglaubigen Heiden die eigene Klasse der Halbglaubigen bildeten. Sie waren weder Heiden, als geborene Juden, noch Juden, wie andere Juden, da sie an Jesus glaubten, aber doch zugleich auch keine Christen, da sich der heilige Geist an ihnen noch nicht wie bei den übrigen Christen manifestirt hatte, also eine dritte Menschenklasse, Halbchristen, die durch das λαλεῖν γλώσσαις nun erst zu Christen im vollen Sinne werden sollten. So löst sich das Räthsel in der eigenen Erscheinung dieser Johannisjünger einfach auf, wenn wir die Momente, die hier in Betracht kommen, auf die Voraussetzung zurückführen, an welcher alles hängt, die Absicht des Verfassers der Apostelgeschichte, den Apostel Paulus durch einen neuen sprechenden Beweis seiner apostolischen Würde und Wirksamkeit mit dem Apostel Petrus zu parallelisiren.

Nach der Apostelgeschichte sind neben Antiochien, dem Aus-

gangspunkt des Apostels, wohin er, wie nach Jerusalem, von Zeit zu Zeit zurückkehrte (18, 22), die Hauptsitze seiner apostolischen Wirksamkeit Korinth und Ephesus. In beiden Städten brachte der Apostel eine längere, durch keine Zwischenreise unterbrochene, Periode zu. Ganz besonders aber ist nach der Apostelgeschichte die Stadt Ephesus der Schauplatz der glänzendsten und erfolgreichsten Wirksamkeit des Apostels. Hier hatte der Apostel, nachdem er Korinth verlassen hatte, seinen Sitz genommen, hier zwei volle Jahre zugebracht, hier, wie die milesische Abschiedsrede beweist, seinen eigentlichsten Wirkungskreis gefunden. Hier lässt daher der Verfasser der Apostelgeschichte nicht nur jenes λαλεῖν γλώσσαις, sondern auch eine Reihe von Wundern und Wirkungen der Predigt des Apostels erfolgen, die den Erfolg derselben im schönsten Licht darstellen und zur Verherrlichung des Apostels ebenso beitragen, wie die 5, 14 f. erzählten Wunderthaten des Apostels Petrus. Während des zweijährigen Aufenthalts des Apostels Paulus in Ephesus, erzählt die Apostelgeschichte 19, 10 f., hörten alle Bewohner Asiens das Wort des Herrn, Juden und Heiden, und Wunder gar nicht gewöhnlicher Art wirkte Gott durch die Hände des Paulus, so dass sogar Schweisstücher und andere Tücher, die mit der Haut des Apostels in unmittelbare Berührung gekommen waren, auf die Kranken gebracht wurden, und die Krankheiten von ihnen wichen und die bösen Geister ausgiengen. Wie auffallend hat diese den Glanzpunkt der apostolischen Wirksamkeit hervorhebende Schilderung ihr Vorbild in der den Apostel Petrus betreffenden Stelle 5, 14, wie analog ist sogar der rein mythische Zug, dass, wie dort schon der auf die Kranken fallende Schatten des Petrus sie gesund macht, hier die Schweiss- und Leibtücher des Apostels, wie in der Folge die Reliquien, eine ihnen inhärirende Wunderkraft äussern? Auch hier zeigt sich die solchen Nachbildungen eigene Steigerungssucht, und zwar in so apokryphisch lautenden Zügen, dass es äusserst schwer sein möchte, hier noch etwas Historisches festzuhalten. Unter die Wunderthaten des Apostels Petrus gehört auch die Austreibung unreiner Geister, 5, 21. Hier aber müssen nun die Dämonen selbst,

indem sie den Missbrauch straften, welchen jüdische Exorcisten mit dem Namen Jesu sich erlaubten [1]), zur Beförderung des Glaubens an Jesus mitwirken. Der Dämonische, dessen Dämon sieben jüdische Exorcisten mit dem Namen Jesu austreiben wollten, fiel empört über die unlautere Absicht, in welcher diess geschah (da Dämonen im Besitz einer höhern Intelligenz sind), über die Exorcisten her und übte an ihnen eine solche Gewalt aus, dass sie nackt und verwundet flohen, und als diess allen in Ephesus wohnenden Juden und Heiden bekannt wurde, verbreitete sich allgemeine Furcht, und der Name des Herrn Jesu wurde hoch verehrt. Viele, welche zwar schon

1) Wenn gleich auch schon in den Evangelien Dämonen im Namen Jesu ausgetrieben werden (man vgl. z. B. Marc. 16, 17), so wird doch hier Ap.-Gesch. 19, 13 dem ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ eine über die Dämonen siegende Kraft auf eine Weise zugeschrieben, wie wir diess erst in der nachapostolischen Zeit finden. Man vergl. hierüber z. B. Justins Dialog mit dem Juden Tryphon c. 85. Christus, wird hier gesagt, sei der κύριος τῶν δυνάμεων, ὡς καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γενομένων ῥᾷον ὑμᾶς πεισθῆναι, ἐὰν θελητε. Κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τουτου, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν, καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανὸν πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται. Origenes c. Cels. 1, 25, indem er von der geheimen Bedeutung der Namen spricht, setzt hinzu: τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἑώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους, ἀφ' ὧν ἀπηλάθησαν. Liegt dieselbe Vorstellung nicht schon in der genannten Stelle der Apostelgeschichte? — Unter den υἱοὶ Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ versteht man gewöhnlich sieben wirkliche Söhne eines jüdischen Hohepriesters (Olshausen erlaubt sich aus dem ἀρχιερεὺς einen Oberrabbi zu machen, der vermuthlich das Haupt der ephesinischen Judenschaft gewesen sei), ohne Zweifel ist hier aber der Ausdruck υἱὸς in dem Sinne zu nehmen, in welchem nach jüdischem Sprachgebrauch die Schüler eines Meisters sich die Söhne desselben zu nennen pflegten. Der Hohepriester Skeuas mag daher diesen und andern jüdischen Exorcisten als ein berühmter Meister der Kunst der Magie gegolten haben. Dass es gerade sieben waren, beruht wohl auf der Vorstellung, dass die Dämonen bisweilen sogar in der Siebenzahl einen Menschen in Besitz nehmen. Einem solchen Verein verbündeter Geister sollte ein gleicher Bund entgegenwirkender Kräfte entgegengesetzt werden.

glaubten, aber zugleich noch der Magie ergeben waren, verbrannten nun die Bücher, die magische Formeln enthielten, in ungeheurer Menge. Οὕτω κατὰ κράτος, sagt die Apostelgeschichte zum Schlusse dieser Erzählung, ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανε καὶ ἴσχυεν. Diess ist demnach auch der Gesichtspunkt, aus welchem diese ganze Erzählung zu beurtheilen ist. Sie soll uns eine recht anschauliche Vorstellung von der über alles siegenden Macht geben, mit welcher Paulus für die Verbreitung des Glaubens an Jesus wirkte, verräth aber gar zu deutlich den Charakter der spätern nachapostolischen Zeit. Gesetzt auch, jener Vorfall, der die Ursache dieser Wirkungen gewesen sein soll, habe sich wirklich so ereignet, wie er erzählt wird (was nur unter der unhistorischen Voraussetzung der Realität solcher Dämonenbesitzungen angenommen werden könnte), so lässt sich doch durchaus nicht denken, wie der Apostel selbst, welcher doch den Erfolg seiner Wirksamkeit überall nur nach den innern Wirkungen des Geistes zu beurtheilen pflegte, in eine durch solche Mittel, wie der Dämonische oder vielmehr der Dämon selbst anwandte, geschehene, wenn auch noch so allgemeine Verbreitung des Glaubens an Jesum irgend einen Werth hätte setzen können. Hätten die Gläubigen in Ephesus die mit dem Christenthum noch immer verbundene Magie blos desswegen aufgegeben, weil sie sich aus solchen Erfahrungen die Lehre abstrahirten, es könne ein übles Ende nehmen, wenn man mit den Dämonen durch ein so zweideutiges unlauteres Benehmen nur sein Spiel habe, was wäre ein solches Christenthum anders gewesen, als die Vertauschung einer Form des Aberglaubens mit einer andern? Und doch fällt der Verfasser der Apostelgeschichte hierüber das Urtheil: οὕτω κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανε καὶ ἴσχυεν! Eine solche Ansicht ist selbst der Umgebung eines Apostels zu unwürdig, und der spätern Zeit zu conform, als dass man über ihren Ursprung im Zweifel sein könnte. Zugleich kann man sich kaum verbergen, wie sowohl die Erzählung V. 13—20, als auch die folgende, V. 21—40, nur durch eine apriorische Abstraction entstanden zu sein scheint. Die Absicht des Verfassers ist, wie schon bemerkt wurde, ein so viel möglich glanz-

volles Gemälde der Wirksamkeit des Apostels in Ephesus zu geben. Für diesen Zweck musste auch das dem Christenthum gegenüberstehende und von ihm zu besiegende Heidenthum zur nähern Anschauung gebracht werden. Nun war aber Ephesus durch zweierlei bekannt, durch seine Magie und seine Verehrung der Artemis. In diesen beiden Beziehungen musste daher auch der allgewaltige Fortschritt, welchen die Sache des Evangeliums durch die Thätigkeit des Apostels machte, sich besonders kundthun. Dass Ephesus ein berühmter Sitz der Magie war, bezeugen die allbekannten Ἐφέσια γράμματα. Mit der Magie war aber überall der Natur der Sache nach auch die Verehrung der Dämonen verbunden. Entsagte man der Magie, so musste man auch dem Dämonencultus entsagen. Dazu sollten aber die Dämonen selbst mitgewirkt haben, indem ihnen selbst als intelligenteren, das Innere durchschauenden Geistern ein Synkretismus, in welchem das Christenthum theils mit dem Judenthum, theils mit dem Heidenthum in eine so unlautere Verbindung gesetzt wurde, verhasst war. Aus solchen Voraussetzungen bildete sich die Erzählung 13—20. War es aber einmal die Absicht des Verfassers, hier den Sieg darzustellen, welchen das Evangelium durch Paulus über das Heidenthum in der Gestalt, die es in Ephesus hatte, gewonnen haben sollte, so konnte auch der berühmte Tempelcultus der ephesischen Artemis nicht vergessen werden. Konnte es einen grössern Beweis davon geben, in welchem Umfang das Evangelium sich verbreitete, als wenn selbst die grosse ephesische Artemis ihre Verehrer verlor, ihre so weitverbreiteten Tempelchen keine Abnehmer mehr fanden, und daher sogar die ganze Zunft der mit der Verfertigung derselben sich beschäftigenden Silberarbeiter in Gefahr kam, ihr Gewerbe zu verlieren, wodurch sie sich sehr natürlich zum offenen Aufstand gegen den Mann, welcher der einzige Urheber dieser grossen Umgestaltung der Dinge war, veranlasst sehen musste? Da der Zusammenhang, in welchem die Erzählung von dem Aufstande des Demetrius in der Apostelgeschichte erscheint, sie von selbst unter einen Gesichtspunkt stellt, von welchem aus wir sie mehr nur als ein idealisches Gemälde der erfolgreichen Wirk-

samkeit dss Apostels betrachten können, ohne dass wir eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit des Einzelnen haben (das auch überdiess in mehreren Zügen keine sehr klare Vorstellung gewährt), so muss man sich überzeugen, dass das historische Ergebniss aus dem ganzen Abschnitt 19, 10—40 über die einfache Angabe des Apostels selbst 1. Cor. 16, 9, über seinen Aufenthalt in Ephesus: θύρα γάρ μοι ἀνέῳγε μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί (vgl. 15, 31) nicht hinausführt. Je sichtbarer aber, wie die Vergleichung der beiden Stellen 5, 14 f. und 19, 11 f. zeigt, der Verfasser hier das Vorbild des Petrus vor Augen hat, desto mehr musste auch die Schilderung des Erfolges, mit welchem der Apostel Paulus wirkte, einer solchen Parallele entsprechen.

Unter denselben Gesichtspunkt möchte ich noch die Erzählung von dem Jüngling stellen, welcher bei dem nächtlichen Vortrag des Apostels in Troas durch die Fensteröffnung vom dritten Stock herabstürzte, vom Apostel aber wieder zum Leben zurückgebracht würde (20, 7 f.). Es hat allerdings alle Wahrscheinlichkeit, dass der Jüngling nicht wirklich todt war, und der ganze Vorfall lässt sich, ohne die Voraussetzuug eines Wunders, ganz natürlich so denken, wie er erzählt ist. Auf der andern Seite aber erlaubt der Ausdruck des Geschichtschreibers ebenso gut ein Wunder anzunehmen. Dass der Apostel auf ihn zueilte und sich über ihn herlegte, beweist nichts gegen die Annahme des Wunders, da auch sonst bisweilen mit Wunderakten vorbereitende Handlungen dieser Art, die an sich zum Wunder nicht nothwendig sind, verbunden sind. Die Worte: ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν, können zwar heissen: „es ist noch sein Leben in ihm", wie lässt sich aber beweisen, dass die calvin'sche Bemerkung: *non negat fuisse mortuum, quia miraculi gloriam hoc modo extingueret, sed sensus est, vitam illi redditam esse Dei gratia*, wie unter den neuen Erklärern Meyer meint, nur eine sonderbare Ausflucht sei? Wie könnte denn, was hier besonders in Betracht kommt, der Verfasser geradezu sagen V. 9 ἤρθη νεκρός, wenn er nicht wirklich bei dem Leser die Meinung erwecken wollte, der Jüngling sei todt gewesen? Mag daher

immerhin der ganze Vorfall sich auf ganz natürliche Weise ereignet haben, der Schriftsteller muss gleichwohl in ihm ein Wunder gesehen und die Absicht gehabt haben, ihn als ein Wunder erscheinen zu lassen. Was sollte ihn aber dazu bestimmt haben, wenn es nicht der Gedanke war, der Apostel Paulus dürfe auch in Ansehung der Wunder den übrigen Aposteln und insbesondere dem Apostel Petrus nicht nachstehen, unter dessen Wunderthaten auch eine Todtenerweckung gehörte? (9, 36—43.)[1] Für den Zweck dieser Parallele konnte

---

1) In der Erzählung der Wunder, die der Apostel Petrus in Lydda und Joppe verrichtet haben soll, Ap.-Gesch 9, 33 f., ist, was die Evangelien von verschiedenen Wundern Jesu erzählen, summarisch zusammengefasst und auf den Apostel Petrus übergetragen. So steht neben der Heilung eines Paralytischen 9, 33—35 (man vgl. besonders Marc. 2, 1 f.) eine Todtenerweckung 9, 36—43. Wie die Erweckung des Jünglings von Nain Luc. 7 12 dadurch besonders motivirt ist, dass der Jüngling der einzige Sohn seiner Mutter, die noch dazu eine Wittwe war, gewesen sein soll, so ist hier ein gleiches Motiv, nur ist es in einem Zusammenhang, in welchem so viel von Almosen und guten Werken die Rede ist, sehr natürlich daher genommen. Ein Leben, das so viele gute Werke aufzuweisen hat, dieser Gedanke ist durch die weinend umherstehenden Wittwen, welche die von der Gestorbenen verfertigten Kleider und Gewande zur Schau tragen, sehr pathetisch veranschaulicht, sollte der Welt nicht entrissen werden, wenn irgend eines sollte ein solches der Welt wieder zurückgegeben werden. Desswegen ist auch diese Zurückgabe im Evangelium des Lucas, wie hier in der Apostelgeschichte, als besonderes Moment hervorgehoben. Wie es Luc. 7, 15 heisst: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ, so hier V. 41: φωνήσας δὲ τοὺς ἁγίους καὶ τὰς χήρας παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν. Im Übrigen schliesst sich die Erzählung an die der drei Evangelien, Math. 9, 18 f. 23—26, Marc. 5, 22 f., Luc. 8, 41 f., besonders in der Relation des Marcus an. Man vgl. Marc. 5, 40: ἐκβαλὼν ἅπαντας — καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθὰ κοῦμι — καὶ εὐθέως ἀνέστη τὸ κοράσιον, mit Ap.-Gesch. 9, 40: ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος — εἶπε· Ταβιθὰ ἀνάστηθι: ἡ δὲ — ἀνεκάθισε (vgl. Luc. 7, 14: εἶπε· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι· καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεανίας) δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα, ἀνέστησεν αὐτήν. Liegt doch sogar die Vermuthung sehr nahe, selbst der der Jüngerin gegebene Name Ταβιθὰ sei nur aus des Marcus ταλιθὰ κοῦμι entlehnt. Auch der Name Ταβιθὰ, hebr. טְבָה oder טַבְיָה Reh, Gazelle, syrisch טַבְיְתָא bedeutet ja eigentlich, wie ταλιθὰ, mit welchem Worte er durch die Paranomasie ganz verwandt ist, überhaupt Mädchen, und wie Marcus 5, 41 hinzusetzt: ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον τὸ κοράσιον, so lässt auch der Verfasser der Apostelgeschichte folgen: ἡ διερμηνευομένη λέγεται δορκάς.

ein an sich zufälliges und natürliches Ereigniss sehr leicht benützt werden. Auf ähnliche Weise möchte es sich auch mit der Erzählung 28, 8—10 verhalten, welche zwar gleichfalls den Apostel als Wunderthäter erscheinen lässt, an sich aber kein eigentliches Wunder voraussetzt.

Achtes Kapitel.

Die Gefangennehmung des Apostels Paulus in Jerusalem.

Ap.-Gesch. Kap. 21 f.

Die düstern schweren Ahnungen, von welchen der Verfasser der Apostelgeschichte den Apostel Paulus, wie wir von ihm selbst in seiner milesischen Abschiedsrede vernehmen, auf seiner Reise nach Jerusalem begleitet werden lässt, waren zu gegründet, als dass sie nicht bald darauf ihre volle Bestätigung hätten erhalten sollen. Kaum war der Apostel in Jerusalem angekommen, so erfolgte eine Reihe von Auftritten, in deren Folge er in die Hände des römischen Tribuns in Jerusalem kam, und nach zweijähriger Haft in Cäsarea als römischer Gefangener nach Rom abgeführt wurde, um von dem Kaiser, an dessen Urtheilsspruch er als römischer Bürger appellirt hatte, die weitere Entscheidung seines Schicksals zu empfangen. Wenn irgendwo, sollte man hier wenigstens bei diesem so offenkundigen Theil des Lebens des Apostels in der Apostelgeschichte einen Bericht erwarten, welcher keinem Zweifel gegen seine geschichtliche Wahrheit Raum geben könnte. Aber auch hier sieht man sich in dieser Erwartung getäuscht. Die falsche Stellung, welche die Apostelgeschichte, wie schon gezeigt worden ist, dem Apostel zum Judenthum gibt, musste sehr natürlich auch auf ihre Darstellung der Katastrophe einwirken, welche zuletzt in Jerusalem erfolgte. Dass sie durch den Hass herbeigeführt worden ist, welchen die Juden längst gegen den Apostel als einen Apostaten und Feind ihrer Religion hegten, ist nicht zu bezweifeln. Insofern ist sie auch in der Apostelgeschichte dadurch motivirt, dass sie die Juden überall als die erbittertsten Gegner des Apostels auftreten lässt, welche sich

nicht nur seiner Verkündigung des Evangeliums mit aller Macht widersetzen, sondern auch alles versuchen, um ihn selbst ihrem Hasse zum Opfer zu bringen. Fragt man aber, was denn die eigentliche Ursache dieses tödtlichen Hasses der Juden gegen den Apostel war, so kann man sich der Apostelgeschichte zufolge keine befriedigende Antwort auf diese Frage geben, da diess vor allem in ihrem apologetischen Interesse lag, das wahre Verhältniss des Apostels zu den Juden sowohl als den Judenchristen so viel möglich zu verhüllen. Nur hieraus ist es ja zu erklären, dass sie die Ereignisse zu Jerusalem und Antiochien ganz anders darstellt, als wir sie aus dem Briefe des Apostels selbst kennen, nur hieraus, dass sie ihn zum Judenthum auf eine Weise sich accommodiren lässt, zu welcher er sich, ohne alle Consequenz seiner Grundsätze zu verläugnen, unmöglich verstanden haben kann. Es ist in dieser Hinsicht schon davon die Rede gewesen, wie wenig die Behauptung der Apostelgeschichte Glauben verdienen kann, Timotheus habe sich auf Veranstaltung des Apostels selbst beschneiden lassen. Nicht anders verhält es sich mit andern dem Apostel in der Apostelgeschichte zugeschriebenen Handlungen, welche gleichfalls eine Anhänglichkeit an die Gebräuche und Satzungen des Judenthums beurkunden, die, wenn sie auch nicht in demselben directen Widerspruch mit den sonst von ihm bekannten Grundsätzen steht, wenigstens seine Handlungsweise einem höchst zweideutigen Lichte erscheinen lässt. Zweimal hebt die Apostelgeschichte recht absichtlich hervor, dass der Apostel auch die gewöhnlichen Festbesuche in Jerusalem nicht unterlassen habe. Δεῖ με, lässt ihn die Apostelgeschichte 18, 21 sagen, πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα. Eben diese Reise machte er mit der Übernahme eines Gelübdes, das an die ohne Zweifel jüdische Sitte des Haarabscheerens geknüpft war [1]. Auf

1) Dass κειράμενος Ap.-Gesch. 18, 18 auf den Apostel geht, nehmen die meisten Erklärer an. Vielleicht soll dadurch schon auf seine Disposition zu der Übernahme des Nasiräatsopfers Kap. 21, 24 aufmerksam gemacht werden.

seiner letzten Reise wollte er, wie Ap.-Gesch. 20, 16 gesagt wird, sich nicht aufhalten, weil er eilte, εἰ δυνατὸν ἦν αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα. Der Apostel selbst sagt Röm. 13, 25, wo er von derselben Reise spricht, ganz einfach, er gehe jetzt nach Jerusalem διακονῶν τοῖς ἁγίοις, um eine in Macedonien und Achaia gesammelte Beisteuer dahin zu überbringen. Diess muss in jedem Falle auch nach 2 Kor. 8 und 9, wo von derselben Beisteuer als einer dem Apostel sehr wichtigen Angelegenheit die Rede ist, der Hauptzweck seiner Reise gewesen sein. Während nun aber gerade hievon die Apostelgeschichte nichts sagt, hebt sie dagegen den Festbesuch, über welchen der Apostel selbst völlig schweigt, mit grösster Wichtigkeit hervor, wie man deutlich sieht, nur in der Absicht, den Apostel auch hier als einen treuen Anhänger des jüdischen Nationalcultus erscheinen zu lassen. Hat aber der Apostel durchaus eine solche Anhänglichkeit an seine alte väterliche Religion bewiesen, wurde sie auch dadurch nicht beeinträchtigt, dass er die Nothwendigkeit der Beschneidung läugnete, wie sollen wir es uns erklären, dass der Apostel gleichwohl in eine so grosse Collision zu seinen Glaubensgenossen kam und mit einem so unversöhnlichen Hasse von ihnen verfolgt wurde? Der Glaube an Jesus als den Messias kann die Ursache dieses Hasses nicht gewesen sein, sonst hätte er sich ja auf dieselbe Weise auch gegen die Judenchristen, welche mit den Juden in Jerusalem zusammenwohnten, äussern müssen. Es kann diess nur aus seiner Lehre vom Gesetz erklärt werden, und natürlicher ist gewiss nichts, als dass die Juden ihn als einen Todfeind ihrer Religion betrachteten, wenn er auf der einen Seite die Heiden dadurch zu Juden machen wollte, dass er das den Juden ausschliesslich bestimmte messianische Heil auch den Heiden zu Theil werden lassen wollte, auf der andern Seite aber die nothwendige Bedingung, unter welcher die Heiden allein an den Segnungen des Judenthums Theil haben konnten, die Beschneidung aufhob. Sobald die Beschneidung nicht mehr als der specifische Charakter des Judenthums galt, war der wesentliche Unterschied zwischen Juden und Heiden, und ebendamit die absolute Bedeutung

des Judenthums aufgehoben, und man konnte daher in einer Lehre, die die Behauptung allem Andern voranstellte, dass die Beschneidung nicht mehr nothwendig sei, nur den unmittelbarsten Widerspruch mit dem Princip des Judenthums sehen. So erklärlich aber hieraus die Feindschaft der Juden gegen den Apostel wird, so unerklärlich bleibt nach der Darstellung der Apostelgeschichte, warum ihr Hass gerade nur ihn, nicht aber ebenso auch die mit ihm in Hinsicht der Beschneidung ganz einverstandenen ältern Apostel traf. Waren sie aber mit ihm, wie wir nach dem Galaterbrief annehmen müssen, hierüber nicht einverstanden, hielten sie vielmehr, wie die Judenchristen überhaupt, die Nothwendigkeit der Beschneidung fest, so ist hieraus mit Recht zu schliessen, dass der Apostel wegen seiner Lehre von der Freiheit vom Gesetz nicht blos von den Juden, sondern auch von den Judenchristen angefeindet wurde. Wie kann es daher anders sein, als dass eine Erzählung, welche die ganze Lage der Verhältnisse wesentlich anders darstellt, als sie wirklich war, auch die hieraus hervorgegangenen Ereignisse in einer andern Gestalt erscheinen lässt, und wenn sie gleichwohl das Factische der Begebenheiten nicht ganz mit Stillschweigen übergehen kann, nur in Widerspruch mit sich selbst kommen muss. Aus diesem Gesichtspunkt ist der Bericht der Apostelgeschichte über die die Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem herbeiführenden und sie begleitenden Ereignisse zu betrachten. Wir stossen in ihm auf Schwierigkeiten und Widersprüche, in welchen wir nur die natürliche Collision sehen können, in welche ein Geschichtschreiber, welcher sich von Anfang an eine so schiefe Stellung zur geschichtlichen Wahrheit gegeben hat, in dem weiteren Gange, welchen die Sache in ihrem factischen Verlauf genommen hat, mit der Wirklichkeit der Thatsachen gerathen musste.

Diese Ansicht dringt sich sogleich bei dem ersten Punkte auf, mit welchem die Apostelgeschichte ihre Darstellung dieser letzten Ereignisse in Jerusalem beginnt. Der Apostel begab sich nach seiner Ankunft in Jerusalem zu Jakobus, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde. In einer Versammlung der sämmtlichen Presbyter er-

stattete er ausführlichen Bericht über den Erfolg seiner bisherigen apostolischen Thätigkeit unter den Heiden, und man vernahm alles, was er hierüber zu sagen hatte, mit der theilnehmendsten Anerkennung. Zugleich wurde er aber darauf aufmerksam gemacht, wie man in Jerusalem wohl darüber unterrichtet sei, was er gegen die Beschneidung lehre. Um daher dem Anstoss zu begegnen, welchen seine Erscheinung in Jerusalem erregen musste, gab man ihm den Rath, an vier Männer, ohne Zweifel Mitglieder der jerusalemischen Christengemeinde, welche gerade damals ein Nasiräer-Gelübde übernommen hatten, sich anzuschliessen, und wie auch sonst zu geschehen pflegte, die Kosten ihrer Gelübde zu übernehmen. Es werden sich dann alle überzeugen müssen, dass an allem demjenigen, was sie über ihn gehört haben, nichts sei, und dass auch er das Gesetz genau befolge. Diesen Rath befolgte der Apostel. Sollte es nun auch nicht an sich undenkbar sein, dass er zu einer Handlung sich entschlossen habe, welche, ohne dass er seinen Grundsätzen untreu wurde, dazu dienen konnte, ein gegen ihn verbreitetes Vorurtheil zu widerlegen und den Hass seiner Feinde zu mildern, so ist doch hier nicht zu übersehen, was durch diese Handlung bezweckt wurde, und wozu sie das Mittel sein sollte. Beschuldigt wurde der Apostel, dass er unter allen auswärtigen Juden Abfall von Moses predige, indem er behaupte, sie dürfen ihre Kinder nicht beschneiden und seine Gesetze nicht beobachten V. 21. Diese Beschuldigung war keine unwahre, denn dass der Apostel unter Juden und Heiden eine Lehre verkündigte, welche die Aufhebung der Beschneidung zur nothwendigen Folge haben musste, weil sie gerade in der Beziehung, in welcher sie bisher für nothwendig gehalten wurde, nunmehr als etwas völlig Zweckloses erschien, ist Thatsache. Wenn nun aber dem Apostel eine Handlung angerathen wird, die den Zweck haben sollte, seine Gegner auf die Meinung zu bringen, er halte sich streng an das Gesetz (στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων, also so gut als Andere), es sei falsch, was man über ihn sage (ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστι), falsch also auch, dass er ein Gegner der Beschneidung sei, wie kann Jakobus,

der Bruder des Herrn, jene Handlung aus dem Gesichtspunkt eines solchen Motivs empfohlen, wie der Apostel sich zu ihr entschlossen haben? Welche Meinung müssten wir von dem Charakter dieser Männer haben, wenn wir sie einer solchen Handlungsweise fähig erachten könnten? Diess fühlte auch der Verfasser der Apostelgeschichte selbst, desswegen beschränkt er das διδάσκειν ἀποστασίαν ἀπὸ Μωυσέως sehr bestimmt nur auf die Juden unter den Heiden (V. 21. vgl. 25) und gibt der gemachten Beschuldigung selbst den strengsten Sinn einer directen Opposition gegen die Beschneidung und das mosaische Gesetz (λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν V. 21). Darauf bezieht sich auch V. 25. Der Freiheit der Heidenchristen, ist der Sinn, soll damit nichts vergeben werden, es bleibt auch ferner dabei, dass für sie nur gilt das φυλάσσεσθαι τό τε εἰδωλόθυτον u. s. w., also nicht die Beschneidung. Wie konnte aber der Apostel die Nothwendigkeit der Beschneidung bei den Juden zugeben, wenn er sie bei den Heiden läugnete? Die Erinnerung an die Verhandlungen der Ap.-Gesch. Kap. 15, an einen Vorgang, welcher gar nicht so stattgefunden haben kann, beweist nur das Interesse, das der Verfasser hat, die Sache so darzustellen, wie wenn durch die ganze Predigt des Apostels vom Gesetz das Judenthum nicht im Geringsten berührt worden wäre. Directe Bekämpfungen der Gesetzesbeobachtung halten daher auch die Erklärer der Apostelgeschichte beim Apostel Paulus für undenkbar, nur die Verknüpfung der Seligkeit mit der Gesetzesbeobachtung habe er entschieden als unchristlich bekämpft[1]). Allein

---

1) So Olshausen zu Ap.-Gesch. 21, 17—26 und ebenso Neander S. 425: Paulus bekämpfte die äusserliche Beobachtung des Judenthums immer nur insofern, als die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen davon abhängig gemacht wurde. Was Neander a. a. O. gegen mich bemerkt, ändert an der Sache nichts. Mag der Apostel selbst 1. Cor. 7, 18—20 den Grundsatz aussprechen, die Juden sollten auch nach ihrer Bekehrung Juden bleiben, das Christenthum fordere keinen auf, in diesen äusserlichen Dingen etwas zu verändern, diese Dinge sollen jetzt blos als äusserliche Dinge stehen bleiben, eben diess änderte ja die ganze bisherige Ansicht

ebendadurch wirkte er ja auf's entschiedendste der Meinung, die die Judenchristen von der Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung hatten, entgegen, und konnte auf keine Weise den Vorwurf von sich ablehnen, dass seine ganze Lehre auf die Untergrabung des Gesetzes hinziele. Müssen jene Erklärer selbst auf der andern Seite gleichwohl sehr begreiflich finden, dass das Beispiel des Apostels und der ganze Geist seiner Wirksamkeit manche Judenchristen veranlasst habe, die Beobachtung der mosaischen Gesetze mit gutem Gewissen aufzugeben, wie schwach und unwürdig eines Apostels ist die Ausflucht, an welche man sich noch halten kann, um die Behauptung zu begründen, ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων? Gewiss war der Apostel von der Absicht weit entfernt, sich den Schein einer solchen Beobachtung des Gesetzes zu geben. Gesteht er doch in seinen eigenen Briefen auf's unumwundenste, dass er ein Gegner der Beschneidung sei; und die Anhänglichkeit an sie mit den Grundsätzen seiner Lehre für unvereinbar halte. Auch hier ist es wieder der Brief an die Galater, welcher durchaus in seinem unversöhnlichen Widerspruch mit der Apostelgeschichte beharrt. „Siehe, ich Paulus sage euch", erklärt der Apostel Gal. 5, 2 ohne allen Rückhalt: „wenn ihr euch beschneiden lasst, so wird euch Christus nichts nützen, und ich bezeuge nochmals Jedermann, der sich beschneiden lässt, dass er schuldig ist, das ganze Gesetz zu halten. — Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, der durch Liebe wirksam wird. — Ich aber, Brüder, wenn ich die Beschneidung als noch nothwendig predige, warum werde ich noch verfolgt? Dann wäre ja der Anstoss des Kreuzes gehoben. Ihr seid zur Freiheit berufen." Man sage nicht, der Apostel spreche sich auf diese Weise nur gegen die galatischen Heidenchristen aus.

---

von ihnen, und es musste jeder einsehen, dass, wenn die Beschneidung nicht mehr zur Seligkeit nothwendig sein sollte, auch ihre blosse äusserliche Beibehaltung keinen Werth mehr haben konnte, und auch für die Juden früher oder später aufhören musste.

Wenn er in demselben Briefe erklärt: „ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christo Jesu, denn soviel euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen, da ist nicht Jude noch Grieche", also ausdrücklich den Grundsatz aufstellt, dass hier zwischen Juden und Heiden kein Unterschied anzuerkennen sei, mit welchem Scheine der Wahrheit konnte er den Juden gegenüber mit der Behauptung auftreten: es ist an allem, was ihr von mir gehört habt, auch nicht das Geringste wahr, ich bin so gut wie ihr ein Anhänger und Beobachter des Gesetzes? Wäre diess nicht eine nicht minder verwerfliche ὑπόκρισις gewesen, als die von dem Apostel selbst an Petrus so rücksichtslos getadelte? Aus dem vom Verfasser der Apostelgeschichte angegebenen Beweggrund also konnte der Apostel unmöglich zu einer solchen Handlungsweise sich entschlossen haben, fällt aber der Beweggrund hinweg, aus welchem allein eine bestimmte Handlung hervorgegangen sein soll, wie zweifelhaft wird die Handlung selbst? Ja, wie liesse sich auch nur ein vernünftiger Zweck bei der dem Apostel angerathenen Handlungsweise denken? Der unmittelbare Erfolg hätte ja augenscheinlich bewiesen, wie vergeblich und zwecklos der gegebene Rath und die Befolgung desselben gewesen wäre. Nur der Verfasser der Apostelgeschichte ist es daher, welcher auch hier den Apostel als einen treuen Anhänger und Beobachter des mosaischen Gesetzes darstellen will, auch hier, wie sonst, und insbesondere auch 28, 17, die wahre Differenz zwischen ihm und der judenchristlichen Partei völlig in Hintergrund stellt, oder eigentlich gar nicht anerkennt, mit einem Worte, den Heidenapostel um jeden Preis zu einem Judenapostel machen will, wie er ein solcher weder war, noch nach seinen ausdrücklichen Erklärungen sein wollte.

Derselbe dem Apostel ertheilte Rath soll dadurch motivirt worden sein, dass es in Jerusalem so viele Myriaden glaubiger Juden gebe, welche alle strenge Eiferer für das Gesetz seien V. 20. Auch hierin liegt eine unauflösliche Schwierigkeit. Woher, muss man fragen, kommen mit Einem Male diese Myriaden glaubiger Juden in einer Gemeinde, welche allen Nachrichten zufolge nicht

sehr bedeutend gewesen sein kann? Von der jüdischen Bevölkerung Jerusalems überhaupt wären die Myriaden ganz passend gesagt, und die Vermuthung liegt daher sehr nahe, die zu Ἰουδαίων hinzugesetzten Worte τῶν πεπιστευκότων seien unächt. Man kann gegen diese von mir schon früher geäusserte Vermuthung nicht einwenden, wie denn zu Paulus habe gesagt werden können, es gebe zu Jerusalem so viele Myriaden Juden, welche alle das Gesetz eifrig beobachten, diess habe sich ja von selbst verstanden. Es wird diess ja aber nicht gesagt, um dem Apostel etwas ihm Unbekanntes mitzutheilen, sondern nur, um ihm durch das Bekannte die Vorsicht zu empfehlen, die er hier zu beobachten habe. Allein mit der Heilung einer einzelnen wunden Stelle dieser Art kann einer Darstellung nicht geholfen werden, in welcher der Grund des Anstosses der Kritik weit tiefer liegt. Sehen wir auch über die Myriaden hinweg, beruhigt durch die von Neander gemachte Bemerkung, diese Angabe sei nicht als eine genaue Zahlenbezeichnung zu verstehen [1]), so bleiben uns doch immer noch die glaubigen Juden, vor welchen der Apostel gewarnt wird, also Judenchristen derselben Gemeinde, in welcher der Apostel, wie unmittelbar zuvor gerühmt wird, eine so freundliche Aufnahme bei den Brüdern gefunden haben soll. Eben diese werden ihm jetzt als Gesetzeseiferer geschildert, von welchen er wegen der ihm schuldgegebenen Predigt der Apostasie vom mosaischen Gesetz das Äusserste zu befürchten habe. Wie lässt sich beides zusammendenken? Wollte man etwa auch annehmen, nicht alle Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde seien gleich argwöhnisch und feindselig gegen den Apostel gesinnt gewesen, wie sehr müssen die wenigen Brüder, die eine Ausnahme machten, gegen die grosse Masse der Judenchristen in jener Gemeinde verschwinden, die in dem Apostel nur den schlimmsten Feind des Gesetzes sahen [2]). Denn das lässt sich doch wohl

1) Einem Schriftsteller, welcher gleich anfangs durch jede Predigt der Apostel Tausende auf Tausende bekehrt werden lässt, kann es freilich nicht sehr darauf ankommen, zuletzt auch von Myriaden zu reden!

2) Ganz unbefangen bemerkt Kuinöl in der richtigen Anerkennung

kaum verkennen, dass uns in der Stimmung jener Gesetzeseiferer gegen den Apostel derselbe Hass geschildert werden soll, welcher bald darauf, ungeachtet des wohlgemeinten, aber der Natur der Sache nach keine grosse Wahrscheinlichkeit des Erfolgs versprechenden Raths, auf eine so gefahrdrohende Weise zu seinem Ausbruch gekommen ist[1]). Und warum sollten wir denn nicht bei der judenchristlichen Bevölkerung Jerusalems ebensosehr als bei der jüdischen eine solche Stimmung gegen den Apostel voraussetzen müssen, da uns ja alle, die von Jakobus kamen, als erklärte Gegner und Feinde desselben beschrieben werden? Trifft denn nicht alles, was über den schon damals so grosse Besorgnisse für den Apostel er-

---

dieser Schwierigkeit zu ἀδελφοὶ V. 17: *Apostoli et presbyteri, nam coetus non favebat Paulo*, wird aber darüber hart angelassen von Meyer, der diese Bemerkung sonderbar finden will, „als ob V. 20 f. von einer ausnahmslosen und bis zur Verweigerung liebreicher Aufnahme gesteigerten Zelotenfeindschaft die Rede wäre.“ Ist aber diess nicht wirklich der unläugbare Sinn des Folgenden? Der Argwohn gegen den Apostel ist so gross, dass man in ihm keinen Glaubensbruder, sondern nur einen Apostaten sieht. Daher erkläre man nun auch, wie in der jerusalemischen Gemeinde ein solcher Gegensatz zwischen diesen Ἰουδαῖοι πεπιστευκότες und jenen ἀδελφοὶ entstanden ist, und in einer unter der unmittelbaren Leitung der Apostel stehenden Gemeinde entstehen konnte. Darüber schweigt Neander ganz. Wenn auch, wie Zeller Ap.-Gesch. S. 280 bemerkt, die Worte V. 21 zunächst nur an einen Verdacht sollen denken lassen, so wird doch auch dadurch die Sache nicht anders. Der blosse Verdacht kann solche Eiferer fanatisch genug aufgeregt haben.

1) Weist ja doch der Schriftsteller selbst auf den Zusammenhang dieser Gesinnung der Judenchristen mit den nachher erwähnten Auftritten bin V. 22. Will man auch die Worte: πάντως δεῖ πλῆθος συνελθεῖν, nicht unmittelbar von einem Tumult, sondern nur von einem Zusammenkommen von Neugierigen verstehen, was ist denn damit gewonnen? Einer Volksmenge, die aus Neugierde darüber zusammenläuft, dass ein Apostate und Prediger der Apostasie, von welchem sie schon so viel gehört hat, es sogar wagt, sich selbst in Jerusalem sehen zu lassen, sind gewiss nicht die wohlwollendsten Absichten zuzutrauen, es bedarf ja in solchen Fällen nur eines zufälligen Anlasses, um dem Hass auch eine praktische Folge zu geben. Jenes συνελθεῖν ist daher doch nichts anderes als eine συνδρομὴ τοῦ λαοῦ wie V. 30. Wie deutlich weist auch V. 28 οὗτός ἐστιν — πάντας πανταχοῦ διδάσκων auf V. 21 zurück, ἀποστασίαν διδάσκεις u. s. w.

weckenden Gesetzeseifer jener Bewohner Jerusalems hier gesagt wird, vollkommen mit der Gesinnung zusammen, welche auch in der Folge noch die jenen jerusalemischen Judenchristen so nahe verwandten Ebioniten gegen den Apostel Paulus hegten? Wundern kann man sich nur darüber, wie ein Schriftsteller, welcher sich bisher alle Mühe gegeben hat, das wahre Verhältniss des Apostels zu den Judenchristen so viel möglich zu verhüllen, hier gerade in einem Zusammenhang, in welchem die Sache so grosse praktische Bedeutung hat, und in Beziehung auf die folgenden Ereignisse ein so zweideutiges Licht auf die Judenchristen fallen muss, auf einmal mit der unverhüllten nackten Wahrheit hervortreten konnte. Allein der klare Buchstabe seiner Worte kann uns keinen Zweifel darüber lassen, und wenn auch, wie die πόσαι μυριάδες anzudeuten scheinen, in seiner Vorstellung die Judenchristen Jerusalems unwillkührlich wieder mit der jüdischen Bevölkerung der Stadt überhaupt zusammenfliessen mochten (wie denn auch wirklich zwischen Juden und Judenchristen in Jerusalem kein so grosser Unterschied gewesen sein kann) [1], das einmal Gesagte kann nicht wieder zurückgenommen werden und sein Zeugniss muss nur um so höher angeschlagen werden, da es als ein ihm selbst wider seinen Willen von der Macht der geschichtlichen Wahrheit aufgedrungenes anzusehen ist. Es bleibt demnach dabei, dass nach dem eigenen Zeugniss des Verfassers der Apostelgeschichte die Judenchristen in Jerusalem in dem Apostel Paulus einen Apostaten vom Gesetz und einen Prediger derselben Apostasie unter Juden und Heiden gesehen haben, und wenn sie diese Meinung von ihm gehabt haben, so wird Niemand der Schluss verargt werden können, dass sie bei Vorfällen, welche, wie die unmittelbar nachher erfolgten Auftritte das unläugbare Resultat derselben Ansicht und Gesinnung waren, nicht so gleichgültig und unbetheiligt gewesen sein können, als man gewöhnlich annimmt.

1) Ἰουδαῖοι οἱ πεπιστευκότες sind daher überhaupt treue Anhänger des Gesetzes, orthodoxe Juden, seien sie in Beziehung auf das Christenthum gläubige oder ungläubige Juden. Der Ausdruck ist von dem Verfasser absichtlich in diesem nur das Judenthum betreffenden Sinne gebraucht.

Dass die Erscheinung des Apostels in Jerusalem tumultuarische Auftritte veranlasste, in welchen er zwar durch die römische Militärgewalt in Jerusalem aus den Händen der Juden errettet wurde, aber dagegen in die römische Gefangenschaft kam, ist ohne Zweifel der thatsächliche Hergang der weitern Erzählung, aber es ist diess im Grunde auch das Einzige, was sich mit Sicherheit aus ihr erheben lässt. Die motivirenden Umstände sind auf's Engste mit der das Ganze beherrschenden apologetischen Tendenz verflochten, in deren Interesse die Apostelgeschichte auch schon den angeblichen Rath vom Apostel befolgt werden lässt, damit, je freier er von dem ihm gemachten Vorwurf wäre, die Grundlosigkeit und Ungerechtigkeit des gegen ihn als einen Apostaten losbrechenden Hasses um so mehr in die Augen falle. An eben diesem Faden läuft die auf die Gefangennehmung des Apostels folgende Reihe von Verhandlungen fort. Es ist eine künstlich angelegte Verwicklung, die es nirgends gestattet, sich eine klare natürliche Vorstellung von der Sache zu machen. Wenden wir uns sogleich zu der Hauptscene dieser mit einem gewissen dramatischen Interesse sich entwickelnden Darstellung, zu dem Verhör des Apostels vor dem Synedrium (23, 1—10), wie unwahrscheinlich und undenkbar, ja selbst wie unwürdig des Apostels ist hier alles. Am meisten muss der Kunstgriff auffallen, dessen sich der Apostel bedient haben soll, die das Synedrium bildenden beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer in Streit mit einander zu bringen, und durch diesen Streit nicht nur die Aufmerksamkeit und Leidenschaft des Synedriums von sich abzulenken, sondern auch das Interesse des einen Theils für sich zu gewinnen. Nach dem heftigen Ausbruch der auf beiden Seiten erregten Leidenschaft, durch welchen der kaum begonnene Vortrag des Apostels unterbrochen worden war, trat der Apostel, indem er an den Gegensatz der beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer im Synedrium dachte, mit der lauten Erklärung auf: „Ich bin ein Pharisäer, ein geborener Pharisäer, wegen der Hoffnung einer Auferstehung der Todten werde ich gerichtet.“ Dieses Eine Wort soll unmittelbar zur Folge gehabt haben, dass nicht nur die Sadducäer und Pharisäer in den

heftigsten Streit mit einander geriethen, sondern sogar die Phari säer auf die Seite des Apostels traten und offen erklärten, sie finde keine Schuld an ihm. Es entsteht hier vor allem die Frage, ob e auch nur der Wahrheit gemäss war, wenn der Apostel den Gegen stand des Streits mit seinen Gegnern auf diese Weise auffasste Mochte auch allerdings der Apostel mit den Pharisäern im Glaube an eine Auferstehung zusammenstimmen, so konnte er doch kaum der Wahrheit gemäss sagen, er stehe desshalb vor Gericht, weil e Jesum als denjenigen angekündigt habe, durch welchen die Hoffnun des israelitischen Volks von der zu erwartenden Auferstehung de Todten erfüllt werden solle. Denn sobald der Sinn der Worte de Apostels: περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι so be stimmt wird, wie ihn auch Neander bestimmt, so ist ja sogleich kla dass es sich zwischen ihm und seinen Gegnern nicht um den Glau ben an eine Auferstehung der Todten überhaupt handelte, sonder um die Frage, ob Jesus von den Todten auferstanden sei oder nicht Diese Thatsache aber konnte unbeschadet des Glaubens an eine Au erstehung überhaupt geläugnet werden. Stimmte also zwar de Apostel in dem letztern mit den Pharisäern überein, trennte er sic aber sogleich von ihnen über eine Thatsache, ohne deren Anerkennun für ihn der Glaube an eine Auferstehung überhaupt keinen Sinn un Werth haben konnte, so war es doch hier wenigstens völlig ohn Bedeutung, diesen Punkt der Übereinstimmung, welcher die blos Möglichkeit der Auferstehung Jesu in sich schloss, aber ebendam auch die grosse Kluft zwischen der Möglichkeit und Wirklichke zum Bewusstsein brachte, festzuhalten, und eben daher war es auc höchstens scheinbar wahr, dass er als Pharisäer wegen des gemein samen Glaubens der Pharisäer vor Gericht stehe. Als Pharisäe aber behauptete der Apostel ausdrücklich gerichtet zu werden. Lieg nun schon hierin eine in jedem Falle der Wahrheit nicht sehr ent sprechende zweideutige Umgehung des eigentlichen Streitmoments so muss dasselbe Urtheil auch darüber gefällt werden, dass über haupt die ganze Differenz zwischen dem Apostel und seinen Gegner auf die Lehre von der Auferstehung zurückgeführt werden soll, d

es sich der Apostel gar wohl bewusst sein musste, dass es sich hier nicht um die Lehre von der Auferstehung handelte, in Ansehung welcher der Apostel sich mit den an die Auferstehung Jesu glaubenden und wegen dieses Glaubens nicht weiter angefochtenen jerusalemischen Judenchristen in gleichem Falle befand, sondern vielmehr einzig um das, was ihn von diesen unterschied, um seine Lehre vom Gesetz. Es findet daher auch in dieser Hinsicht eine Umgehung des eigentlichen Streitmoments statt, die sich mit der offenen Wahrheitsliebe des Apostels nicht recht zu vertragen scheint, und die von Grotius zu V. 6 gemachte Bemerkung: *non deerat Paulo humana etiam prudentia, qua in bonum evangelii utens columbae serpentem utiliter miscebat, et inimicorum dissidiis fruebatur*, möchte, je treffender sie den fraglichen Punkt bezeichnet, um so weniger zur Rechtfertigung des Apostels genügen. Setzt man sich aber auch über alle diese moralischen Bedenklichkeiten hinweg, so bleibt doch immer kaum denkbar, wie das frei vom Apostel hingeworfene Wort über die Auferstehung mit Einem Male ein so heftiges Feuer entzündet haben soll. Parteien, die über so wesentliche Punkte von einander abwichen, demungeachtet aber im Leben sich so vielfach berührten, und im Synedrium in einem und demselben Collegium vereinigt waren, mussten sich über ihre Differenzpunkte längst so sehr an einander abgerieben haben, dass sie unmöglich bei jeder Gelegenheit auf's Neue zum Gegenstand des heftigsten Streits werden konnten, am wenigsten in einem solchen Falle, in welchem, wie in dem vorliegenden, die Vertheidigung des Angeklagten blosses Strategem gewesen wäre. Hier aber streiten beide Theile mit einer Heftigkeit und einer gegen ihr eigenes Interesse sie verblendenden Leidenschaft, wie wenn sie damals zuerst über diese Lehrgegensätze mit einander in Streit gerathen wären. So wenig nun diess irgend eine historische Wahrscheinlichkeit hat, so nahe liegt auf der andern Seite, was den Verfasser der Apostelgeschichte zu dieser Darstellung bestimmte. Die Apostelgeschichte lässt durchaus den Apostel Paulus dem Judenthum so nahe als möglich stehen: sein wahrer und wesentlicher Gegensatz zum Judenthum wird mit

Stillschweigen übergangen und statt desselben eine Seite hervorgehoben, in Ansehung welcher zwischen dem Judenthum und der Lehre des Apostels noch irgend ein gemeinsamer Berührungspunkt stattfindet. Die Absicht des Verfassers ist dabei offenbar, theils den Judenchristen das Vorurtheil zu nehmen, das sie gegen den Apostel als einen Gegner des Gesetzes haben mochten, theils den Hass der Juden gegen den Apostel um so mehr in seiner Ungerechtigkeit darzustellen. Da nun hier der Apostel vor dem Synedrium den beiden Parteien der Sadducäer und Pharisäer gegenübersteht, mit den Pharisäern aber den Glauben an eine Auferstehung theilt, so war dadurch dem Schriftsteller Gelegenheit gegeben, die Sache so darzustellen, wie wenn nicht sowohl die Pharisäer als vielmehr nur die Sadducäer die eigentlichen Gegner des Apostels gewesen wären. Es ist nur der einseitige Hass einer einzelnen Secte, dessen Opfer der Apostel wurde. In den Ideenzusammenhang, in welchem der Schriftsteller auf diese Darstellung der Sache kam, lässt er uns durch die über die Lehrverschiedenheit der Sadducäer und Pharisäer gemachte Bemerkung (23, 8) gleichsam selbst hineinsehen. Was veranlasst ihn denn, nachdem bisher schon öfters von Sadducäern und Pharisäern und selbst ihrem Gegensatz (5, 34) die Rede war, gerade hier anzugeben, in welchen Lehren sie von einander abwichen? Sicher würde er, wenn er nur einfach und historisch treu das Thatsächliche referirt hätte, nicht auf den Gedanken gekommen sein, was doch in den Evangelien durchaus als eine bekannte Sache vorausgesetzt wird, besonders hervorzuheben, wenn ihn nicht in der Absicht, den Apostel auf solche Weise den Sadducäern und Pharisäern gegenüberzustellen, eine bestimmte Reflexion auf den zwischen diesen beiden Parteien bestehenden Lehrunterschied gerichtet hätte. Aus seiner Kenntniss dieser Lehrdifferenz scheint er sich das Verhalten des Apostels im Synedrium herausconstruirt zu haben. Liess er sich doch durch das Bestreben, die Sache des Apostels soviel möglich zur Parteisache der Pharisäer zu machen, sogar so weit verleiten, dass er die Pharisäer beinahe geradezu zu Christen macht. Es ist nicht genug, dass er in der Lehre

von der Auferstehung einen gemeinsamen Berührungspunkt findet, auch der andere Differenzpunkt, der Glaube an Engel und Geister muss für denselben Zweck benützt werden. Indem sie, die Sache des Apostels als ihre Sache anerkennend, offen erklären, dass sie an diesem Menschen keine Schuld finden können, setzen sie sogar noch hinzu (V. 9): εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ, ἢ ἄγγελος —. Es bezieht sich diess auf dasjenige, was der Apostel in seiner Rede vor dem Volk (22, 6 f. 18) von den Erscheinungen des auferstandenen Jesus gesagt haben sollte, und die Pharisäer sind demnach im Begriff, dem Apostel sogar die Realität dieser Erscheinungen zuzugeben, wie wenn sie nun aber im Moment, in welchem sie diess vollends aussprechen wollten, selbst von einem solchen Zugeständniss überrascht worden wären, lässt sie der Schriftsteller das Wort desselben wieder unterdrücken. Sage man immerhin mit Neander (a. a. O. S. 422), die die abgebrochene Rede ergänzenden Worte: μὴ θεομαχῶμεν, seien sicher ein Glossem und ein sinnentstellendes Glossem, weil diess gewiss mehr gewesen sei, als die Pharisäer von ihrem Standpunkt wollen konnten, daran, ob man die abgebrochenen Worte, die doch auf irgend eine Weise ergänzt werden müssen, so oder anders ergänzt, hängt die Sache, um die es sich hier fragt, keineswegs, sondern es ist klar, dass auch schon die ausgesprochenen Worte weit mehr enthalten, als den Pharisäern auf ihrem Standpunkt je hätte in den Sinn kommen können. Wer soviel zuzugeben geneigt war, konnte gegen den christlichen Glauben nichts von Bedeutung mehr einwenden. Wie lässt es sich also denken, dass die Pharisäer, während sie im Synedrium als Richter dem Apostel gegenüberstunden, als die Verfechter seiner eigenen Sache auftraten, dass sie über dem leeren Schein der Identität seines Glaubens mit dem ihrigen, das, was ihnen gerade als Pharisäern das Anstössigste an dem Apostel sein musste, und der eigentliche Anklagepunkt war, die Untergrabung der Auctorität des Gesetzes und die ihm schuldgegebene Entweihung des Tempels als etwas höchst Indifferentes, keiner weitern Erwähnung Werthes betrachteten? Alles diess ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, und beweist so klar als irgend

etwas, dass diese ganze Verhandlung vor dem Synedrium in der G
stalt, in welcher wir sie hier vor uns haben, eine von dem Verfass
der Apostelgeschichte angelegte Scene ist, bei welcher nicht einm
auf die Charakterwürde des Apostels die schuldige Rücksicht g
nommen ist. Desswegen darf es nun auch offen gesagt werden, da
auch das die tumultuarische Verhandlung eröffnende Vorspiel zw
schen dem Apostel und dem Hohepriester etwas des Apostels so Un
würdiges ist, dass man einer Kritik, die den Apostel von diese
Flecken seines Charakters mit gutem Grunde zu befreien weis
Dank wissen sollte. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat hie
was gleichfalls eher gegen als für den historischen Charakter sein
Darstellung spricht, das Verhör Jesu vor dem Synedrium vor Auge
aber wie unähnlich erscheint der Apostel dem Bilde dessen, der i
ihm lebte? *Ubi est illa patientia Salvatoris, qui quasi agni ductus ad victimam non aperuit os suum, sed clementer loquitur verberanti: si male locutus, argue de malo, si autem ben quid me caedis?* urtheilte selbst schon ein Hieronymus *contr Pelag. III. init.* über diese Stelle, und wenn er auch noch hinzu
setzte: *Non Apostolo detrahimus, sed gloriam Domini praedicamus, qui in carne passus carnis injuriam superat et fragilitatem*, so kann doch diess den Eindruck des zuvor Gesagten nich
wieder tilgen. Auch Olshausen gesteht daher geradezu, es erschein
unangemessen, dass der Apostel ein Schimpfwort brauche, er hat
durch sein Benehmen das Decorum gegen den hohen Gerichtsh
verletzt, und die Person mit dem Amte verwechselnd, seinen Empfin
dungen gegen jene übereilt auch da Luft gemacht, wo es allei
das Amt galt [1]. Neander meint zwar, die heftigen Worte habe

1) Unbegreiflich bleibt dabei freilich, wie Olshausen von seine
Standpunkt aus ein solches Urtheil über das Benehmen des Apostels sic
erlauben kann. Gilt der Buchstabe so viel, ist ebendesswegen nicht z
bezweifeln, dass der Apostel sich wirklich so benommen hat, und steht fern
ebenso fest, dass die Apostel als die unmittelbarsten Organe des heilige
Geistes, wenn man anders consequent sein will, eine in jeder Hinsicht in
fallible Auctorität sein müssen, so sollte man das Benehmen eines Aposte

doch Wahrheit enthalten, und der Apostel habe, darauf aufmerksam gemacht, dass es der Hohepriester sei, den er so geschmäht habe, sogleich eingelenkt, indem er sagte, er habe nicht bedacht, dass es der Hohepriester sei, dem allerdings nach dem Gesetz Achtung gebühre, wie wenig aber hiemit gesagt ist, zeigt schon die einfache Bemerkung, dass οὐκ ᾔδειν nicht heissen kann: *non reputabam*. Kann es nur heissen: ich wusste nicht, konnte er aber allerdings nicht im Ernste sagen, dass er ihn nicht gekannt habe, so kann der Apostel nur in ironischem Sinne gesagt haben: ich wusste nicht, dass es der Hohepriester ist. Sind aber seine Worte in diesem Sinne zu nehmen, so zeigt sowohl diese Ironie, als das Strategem, mit welchem er unmittelbar darauf seine eigentlichen Gegner, die Sadducäer, an deren Spitze ohne Zweifel der Hohepriester Ananias stund, in die grösste Verlegenheit dadurch brachte, dass er sich auf die Seite der Pharisäer schlug, und so mit diesen gemeinsame Sache gegen die Sadducäer machte, wie wenig es ihm um das Einlenken zu thun war. In dem Benehmen des Apostels herrscht vielmehr von Anfang bis zu Ende derselbe Ton und Charakter. So wenig kann ich daher über diesen ganzen Abschnitt dem Urtheile Neanders (a. a. O. S. 421): „die Art, wie der Apostel sich hier benommen habe, lasse in ihm den Mann erkennen, der mit christlicher Besonnenheit die Aufwallungen seiner Gefühle zu beherrschen und mit christlicher Klugheit die Umstände zu benützen wusste, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben,“ beistimmen, dass ich vielmehr hier weder eine christliche Beherrschung der Gefühlsaufwallungen, noch eine der Wahrheit nichts vergebende christliche Benützung der Umstände sehen kann, und es für Unrecht halte, das aus den Briefen des Apostels gewonnene Bild seines Charakters durch die schiefe Zeichnung eines im Partei-Interesse schreibenden, der apostolischen Zeit schon ziemlich ferne stehenden Schriftstellers entstellen zu lassen.

---

nicht nach seinen menschlichen Moralbegriffen zurechtweisen, sondern vielmehr seine Moralbegriffe durch das Benehmen des Apostels sich berichtigen lassen.

Verhält es sich mit den beiden Abschnitten 21, 17—26. 23, 1—10 auf die nachgewiesene Weise, so ergibt sich schon hieraus, wie wenig wir berechtigt sind, die übrige mit ihnen zusammenhängende Erzählung einzig nur aus dem historischen Gesichtspunkt zu betrachten, wenn es auch gleich der historischen Kritik nicht möglich ist, den allgemeinen Verdacht, welchen sie, auf solche Kriterien gestützt, hegen muss, im Einzelnen überall mit derselben Evidenz zu begründen. Nach dem Resultat der Untersuchung über den Abschnitt 23, 1 f. muss es sogar für zweifelhaft gehalten werden, ob überhaupt in der Sache des Apostels eine solche Verhandlung vor dem Synedrium stattfand. Ist aber diess zweifelhaft, wer bürgt uns dafür, dass die beiden Reden, von welchen der Apostel die eine K. 22 vor dem jüdischen Volk, die andere K. 26 vor dem König Agrippa gehalten haben soll, wirklich auf die vom Schriftsteller angegebene Weise gehalten worden sind. Die erstere wenigstens müsste unter Umständen gehalten worden sein, die für einen solchen Vortrag kaum geeignet scheinen können. Ist es wahrscheinlich, dass der römische Tribun, welcher den Apostel in einem höchst tumultuarischen Auftritt gefangen nahm, einem Gefangenen, welchen er kaum noch für einen Aufrührer der gefährlichsten Art hielt, und über welchen er noch nichts weiter wusste, als was er von ihm selbst gehört hatte, dass er ein Jude aus Tarsus in Cilicien sei, in dem Augenblick, in welchem er auf die Burg gebracht werden sollte, die Erlaubniss ertheilte, eine öffentliche Rede zu halten, von welcher nicht vorauszusehen war, welche Wirkung sie auf das schon so bedenklich aufgeregte Volk haben werde; ist es wahrscheinlich, dass das Volk in der leidenschaftlichen Bewegung, in welcher es war, dem verhassten Redner, von dessen todeswürdiger Schuld es voraus überzeugt war, so lange ruhig zugehört haben werde? In jedem Falle muss hier wieder auf den Umstand aufmerksam gemacht werden, dass auch diese Rede, wie die Rede des Stephanus, und die Rede des Apostels im Areopag, recht planmässig so angelegt ist, dass der Redner zwar bei einem bestimmten Punkt (hier also sobald er auf seine Sendung unter die Heiden zu reden kommt 22, 21,

was das Volk an die eigentlichste und unmittelbarste Ursache seines Hasses gegen den Apostel wieder erinnerte) unterbrochen wird, aber doch erst in dem Moment, nachdem er bereits alles vollständig gesagt hat, was er unter solchen Umständen für seinen Hauptzweck zu sagen im Sinn haben konnte. Die beiden Reden selbst haben eine durchaus apologetische Tendenz. Der Hauptgedanke, welchen der Apostel ausführt, ist: der Beruf, welchem er sich bisher unter den Heiden gewidmet habe, sei keineswegs ein willkürlich gewählter, nur die zufällige Folge eines freien subjectiven Entschlusses, er sei hierin vielmehr nur einem höhern an ihn ergangenen Rufe gefolgt, durch eine objective Thatsache zu seinem Entschluss besimmt worden, deren auf's mächtigste auf ihn einwirkendem Eindruck er nicht habe widerstehen können. Eine solche Apologie scheint allerdings dem Zwecke, für welchen der Apostel beide Reden gehalten haben soll, nicht unangemessen gewesen zu sein, aber sie passt auch vollkommen gut für die apologetische Tendenz, die sich überhaupt der Verfasser der Apostelgeschichte zur Aufgabe machte, und es fragt sich daher nur, ob der Apostel auch sonst, wenn er sich gegen seine Gegner apologetisch auszusprechen sich veranlasst sah, auf die Thatsache, auf welche sich hier seine ganze Apologie stützt, ebenso zurückzugehen pflegte. Gerade diess ist aber nicht der Fall, und in keinem der Briefe des Apostels, in welchen er sich doch gegen Gegner verschiedener Art zu rechtfertigen hatte, findet sich irgend eine bestimmtere, auf dieselbe Weise motivirte Hinweisung auf die äussere Thatsache, welche der Apostel hier zweimal nach einander zum Hauptgegenstand eines ausführlichen Vortrags gemacht haben soll. Genauer betrachtet passte aber auch eine solche Apologie nicht einmal für den Fall, in welchem sich der Apostel wenigstens K. 22 befand. Wir dürfen auch hier nicht vergessen, dass die eigentliche Ursache des Hasses der Juden gegen den Apostel nicht sowohl sein Glaube an Christus, als vielmehr seine Polemik gegen das Gesetz war. So lange er sich nicht dagegen rechtfertigte, musste jeder apologetische Versuch vergeblich sein, aber gerade hierüber enthält die ganze Rede nichts und man glaube nicht, dass der Grund hievon

in ihrer Unterbrechung liegt, dass der Apostel im Folgenden noch hievon gesprochen haben würde. Auch in der zweiten Rede, bei welcher der Apostel volle Freiheit hatte, sich ausführlich über alles auszusprechen, wird über diesen Punkt nichts gesagt, wie er überhaupt in der Apostelgeschichte immer absichtlich umgangen wird, wie wenn es sich hierin mit dem Apostel Paulus nicht anders verhielte, als mit den andern Aposteln. Für die damalige Lage des Apostels also konnte eine solche Apologie für ihn keinen grossen Werth haben, anders aber musste sich die Sache vom Standpunkt eines Schriftstellers aus darstellen, welcher den Apostel nicht blos wegen seines Verhältnisses zum mosaischen Gesetz, sondern überhaupt auch schon wegen seiner apostolischen Auctorität zu rechtfertigen hatte. Was konnte für diesen Zweck beweisender zu sein scheinen, als die wiederholte umständliche Erinnerung an die ausserordentliche Thatsache, durch welche er wider seine Absicht und seinen eigenen Willen in die Laufbahn hineingestellt worden war, in welcher er bisher als Apostel gewirkt hatte?

Können nun diese beiden Reden, besonders die erste, kaum als wirklich gehalten betrachtet werden, so dringt sich uns hier überhaupt der Gesichtspunkt auf, es sei in diesem die Gefangennehmung des Apostels erzählenden Theil der Apostelgeschichte der ohne Zweifel weit einfachere Hergang der Sache in eine Reihe von Verhandlungen auseinandergelegt, in welchen sich immer wieder dieselbe Scene wiederholt, und immer wieder dieselbe Absicht zu Grunde liegt, theils durch den Apostel selbst, theils durch andere, deren Urtheil von Gewicht zu sein schien, ein Zeugniss seiner Unschuld aussprechen zu lassen. Diesen Zweck hat die vom Apostel vor dem Volk gehaltene Rede; war es auch dem Apostel nicht möglich, das Volk von seiner Unschuld zu überzeugen, so ist doch der objective Gesichtspunkt aufgestellt, aus welchem die Sache des Apostels überhaupt beurtheilt werden muss. Die Verhandlung vor dem Synedrium wurde von dem römischen Tribun, welchem noch immer die wahre Ursache der gegen den Apostel entstandenen tumultuarischen Volksbewegung unbekannt war (22, 24), für den Zweck ein-

geleitet, γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς, τὸ τί κατηγορεῖται παρὰ τῶν Ἰουδαίων (22, 30). Da es hier dem Apostel gelungen sein soll, die Partei der Pharisäer in sein Interesse zu ziehen und von ihnen die Erklärung zu erhalten: οὐδὲν κακὸν εὑρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ (23, 9), welche öffentliche Anerkennung seiner Unschuld und der Gerechtigkeit seiner Sache war dadurch gegeben! Das milde, wohlwollende, rücksichtsvolle Benehmen, das der römische Tribun gegen den Apostel bewies, sollen wir uns nach der Apostelgeschichte hauptsächlich aus dem für den Apostel so günstigen Resultat der Verhandlung vor dem Synedrium erklären. Die neue Verhandlung, die in Cäsarea vor dem römischen Procurator Felix in der Form eines römischen Processes gegen den Apostel eröffnet wurde, gab ihm eine neue Gelegenheit, nicht nur die Ungerechtigkeit der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen, sondern auch seine jüdische Rechtglaubigkeit auf eine Weise darzuthun, welche den ihn von seinen Gegnern trennenden religiösen Differenzpunkt als eine höchst indifferente Sache erscheinen liess. Aber auch hier begreift man nicht, wie der Apostel mit gutem Gewissen sagen konnte: ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν, ἣν λέγουσιν αἵρεσιν, οὕτω λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις (also auch dem Gebot 1. Mos. 17, 14), ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν θεὸν, ἣν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προςδέχονται, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι νεκρῶν, δικαίων τε καὶ ἀδίκων — ἢ αὐτοὶ οὗτοι εἰπάτωσαν, τί εὗρον ἐν ἐμοὶ ἀδίκημα, στάντος μου ἐπὶ τοῦ συνεδρίου, ἢ περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς, ἧς ἔκραξα ἑστὼς ἐν αὐτοῖς, ὅτι περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι σήμερον ὑφ' ὑμῶν (24, 14 f.). Auch hier ist die Sache des Apostels in jedem Fall in ein sehr zweideutiges Licht gestellt, der Apostel aber erhält den Vortheil, dass nicht nur der Procurator Felix nicht gegen ihn entscheidet, sondern ihn auch mit Nachsicht und Aufmerksamkeit behandelt. Unter dem Nachfolger des Felix, dem neuen Procurator Porcius Festus, welcher, obgleich ebenfalls von der Unschuld des Apostels überzeugt 25, 18, nun erst durch sein nachgiebiges Benehmen gegen die Juden den Apostel zur Appellation an den Kaiser

genöthigt haben soll, erfolgte eine neue sehr feierliche Verhandlung in Gegenwart des jüdischen Königs Agrippa und seiner Schwester Bernike. Es soll diess zunächst aus Gefälligkeit gegen den König geschehen sein (25, 22), erst nachher V. 26 wird der Sache die Wendung gegeben, der Procurator habe gewünscht, durch das Urtheil des Königs, als eines Juden (das aber gleichwohl nur auf die einseitige Darstellung des Apostels selbst sich gegründet hätte), in Stand gesetzt zu werden, etwas Sicheres über ihn nach Rom berichten zu können. So erzählt nun der Apostel auf's Neue vor dieser feierlichen Versammlung die Geschichte seiner Bekehrung unter der wiederholten Versicherung seiner jüdischen Rechtglaubigkeit und mit abermaliger Umgehung des eigentlichen Anklagepunkts. Das Resultat der Verhandlung ist das einstimmige Urtheil der ganzen Versammlung: ὅτι οὐδὲν θανάτου ἄξιον ἢ δεσμῶν πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος, nebst der besondern Erklärung des Agrippa gegen Festus: ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος, εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα (26, 31. 32). Um dieses Resultat war es dem Verfasser der Apostelgeschichte zu thun, er unterlässt daher auch nicht, sehr angelegentlich darauf aufmerksam zu machen, welchen Werth ein solches Urtheil aus dem Munde eines Mannes haben müsse, der ein so genauer Kenner aller jüdischen Gebräuche und religiösen Streitfragen gewesen sei, und auch von der Geschichte Jesu Kunde gehabt habe (26, 3). Auch die an den König noch besonders gerichtete Frage des Apostels V. 27: πιστεύεις βασιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις; mit der zuversichtlichen vom Apostel selbst sogleich gegebenen Antwort: οἶδα, ὅτι πιστεύεις, was bezweckt sie anders als eine Verstärkung des Gewichts, das das Urtheil des Königs hatte, durch die Versicherung seiner Rechtglaubigkeit? Kaum aber lässt sich denken, dass dem Apostel selbst an dem Urtheile eines in sittlicher Hinsicht nicht gerade sehr achtungswerthen Königs so viel gelegen sein konnte und dass er sich sogar, wie ihn der Verfasser der Apostelgeschichte im Eingang der Rede 26, 2 ausdrücklich bezeugen lässt, glücklich geschätzt habe, die Vertheidigung seiner Sache vor ihm führen zu dürfen.

Neuntes Kapitel.

Der Apostel Paulus in Rom, seine Gefangenschaft und sein Märtyrertod.

In Folge der Appellation an den Kaiser wurde der Apostel auf Befehl des römischen Procurators, Festus, von Cäsarea aus durch einen römischen Centurio, dessen humane Behandlung die Apostelgeschichte sehr rühmt, mit einigen andern Gefangenen nach Rom gebracht. Die wahrscheinlich aus einem Reisebericht des Lucas genommene, obgleich da und dort noch eine andere Hand verrathende ausführliche Relation über diese Reise ist das am meisten Authentische, was die Apostelgeschichte über das Leben des Apostels gibt, für die Geschichte seines apostolischen Wirkens enthält sie jedoch nichts von Bedeutung. Sobald dagegen der Apostel in Rom angekommen ist, sehen wir ihn wieder den Juden gegenüber in Verhältnisse hineingestellt, die in der Folge eine weitere Erörterung erfordern. Das Merkwürdigste, was die Apostelgeschichte über das Leben des Apostels noch enthält, ist die zum Schlusse gegebene Notiz, der Apostel sei volle zwei Jahre in Rom geblieben, und habe in freiem Verkehr mit denen, die zu ihm kamen, mit aller Freimüthigkeit, ungehindert, durch die Verkündigung des Evangeliums Christi für das Reich Gottes gewirkt. Was diese vielbesprochene Schlussbemerkung so räthselhaft macht, ist die Bestimmung der zweijährigen Frist, die die Voraussetzung in sich schliesst, nach Ablauf dieser Zeit sei eine Veränderung in dem bisherigen Zustande des Apostels eingetreten und irgend etwas Entscheidendes erfolgt. Was soll nun aber diess gewesen sein? Wäre damals nach so langer Verzögerung die Entscheidung der Appellation des Apostels an den Kaiser erfolgt, und er in Folge derselben frei geworden, so scheint es kaum denkbar, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ein Ereigniss, das nur das Resultat von allem Vorangehenden ist, und mit der apologetischen Tendenz der Schrift so wesentlich zusammen-

hängt, mit völligem Stillschweigen übergehen konnte [1]). Gleichwohl ist die gewöhnliche Annahme, dass der Apostel nach Verfluss jener zwei Jahre, sei es durch den Ausspruch des Kaisers, oder auf andere Weise, frei wurde, sodann noch einige Reisen, namentlich nach Spanien, machte, nachher aber in eine zweite römische Gefangenschaft kam und zuletzt zugleich mit dem Apostel Petrus den Märtyrertod in Rom starb. Bezeugt wird eine zweite römische Gefangenschaft zuerst durch Eusebius, der Grund aber dieser, wie es scheint, zur Zeit des Eusebius schon traditionellen Annahme sind nur die angeblichen Briefe des Apostels, welche man ohne diese Voraussetzung nicht richtig verstehen zu können glaubte [2]). Das Urtheil über diese angebliche Thatsache, so wie das Übrige, was über die von der Apostelgeschichte gezogene Grenzlinie hinausgeht, hängt hauptsächlich von der Frage ab, welche Glaubwürdigkeit überhaupt der historische Zusammenhang verdient, in welchen diese weiteren Schicksale des Apostels verflochten sind. Wir können auch jetzt den Paulus nicht von Petrus trennen: beide sollen ja zuletzt dasselbe Schicksal gehabt haben. Diess muss sogleich als höchst bedeutungsvoll erscheinen; wir können darin nur die mythisch-traditionelle Fortsezung derselben Parallele sehen, in welche der Verfasser der Apostelgeschichte die beiden Apostel zu einander gebracht hat. Die von einer bestimmten Idee aus sich fortbildende Sage erreichte ihren Ruhepunkt erst in dem in das allgemeine Zeit-

---

1) Um den Schluss der Apostelgeschichte zu erklären, bemerkt Schneckenburger a. a. O. S. 126: „Er kam nach Rom und predigte dort ungehindert μετὰ πάσης παῤῥησίας ἀκωλύτως. Dieser Schluss sollte nicht passend sein? nicht ganz harmonisch mit dem Pragmatismus der ganzen Geschichte Pauli?“ Gewiss, aber nur, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte kein positiveres Resultat zu melden hatte, Paulus also nicht wirklich freigesprochen und freigelassen wurde.

2) H. E. 2, 22: Τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον· δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ αὐτὸν (Νέρωνα) τελειωθῆναι μαρτυρίῳ, ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχόμενος τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν συντάττει ἐπιστολὴν, ὁμοῦ σημαίνων τήν τε προτέραν αὐτῷ γενομένην ἀπολογίαν καὶ τὴν παραπόδας τελείωσιν.

bewusstsein übergegangenen Glauben, dass Petrus und Paulus als die beiden glorreichsten Apostel die römische Kirche gemeinsam gegründet haben und nach diesem gemeinsamen Werke auch den gemeinsamen Märtyrertod in derselben Stadt gestorben sind. Hiemit erst war die Sage an ihrem Ziel angekommen, ihren factischen Ausgangspunkt aber hatte sie nur in demjenigen, was zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus gehörte. Paulus war wirklich nach Rom gekommen, der Beruf, in welchem er bisher als Heidenapostel unter den Völkern gewirkt hatte, hatte ihn dahin geführt, und dass er daselbst auch als Märtyrer gestorben ist, kann gleichfalls als historische Thatsache angesehen werden. Bei Petrus finden wir über alles diess von Anfang an nur unsichere Sagen. Dass er auch ausserhalb Judäa für das Evangelium wirkte, kann zwar nicht bestritten werden. Die Apostelgeschichte lässt ihn wenigstens nicht nur nach Samarien sich begeben, sondern auch die phönizischen Städte bereisen, und nach Gal. 2, 11 trat er auch in Antiochien auf. Es fehlen aber auch schon darüber weitere Beweise, da auch die Stelle 1. Kor. 9, 4 keinen sichern Schluss gestattet. Der Apostel sagt hier zwar von sich: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, καὶ Κηφᾶς; es kann aber dieses περιάγειν auch nur auf den Apostel selbst gehen, und der Sinn seiner Worte nur dieser sein: ob er nicht das Recht habe, auf seinen Missionsreisen eine ἀδελφὴ γυνὴ mit sich zu führen, wie auch die übrigen Apostel eine ἀδελφὴ γυνὴ haben. In jedem Falle ist wohl anzunehmen, dass die auswärtige Missionsthätigkeit des Apostels Petrus auch in der Folge, nach der Gal. 2, 9 ausgesprochenen Ansicht, sich blos auf die Juden bezog. Von dem Märtyrerthum des Apostels Petrus ist allerdings schon im N. T. die Rede, aber nur in dem apokryphisch lautenden Zusatze zum johanneischen Evangelium, 21, 18. 19 und sowohl hier als in dem ersten Briefe des römischen Clemens (K. 5) ist noch kein Ort desselben genannt. Auf die Sage von seinem Aufenthalt in Rom ist jedoch ohne Zweifel schon die Stelle 1. Petr. 5, 13 zu beziehen, da die Deutung Babylons von Rom mit der ganzen Beschaffen-

heit des Briefs am besten zusammenstimmt. Vielleicht haben wir auch schon in den beiden Stellen der Apostelgeschichte 19, 21 und 23, 11 eine leise Anspielung auf diese Sage zu sehen. Schon damals, als der Apostel Paulus zuerst den Entschluss fasste, von Ephesus aus über Macedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen, soll er sehr emphatisch ausgesprochen haben, ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ, δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν, und als er in Jerusalem selbst das Verhör vor dem Synedrium und die stürmische Scene, mit welcher es endete, glücklich bestanden hatte, soll ihm in der darauf folgenden Nacht der Herr erschienen sein und ihn mit den Worten ermuthigt haben: θάρσει, ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλὴμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι. In diesen beiden Stellen ist die Idee eines in Rom das höchste Ziel seines Strebens, seinen schönsten Glanzpunkt erreichenden apostolischen Laufs, das εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι, so bedeutungsvoll ausgesprochen, dass es nicht ohne besondere Absicht geschehen sein kann. Bei einem Schriftsteller, welcher überall eine so bestimmte apologetische Tendenz verfolgt, wird die Vermuthung nicht zu gewagt sein, es habe ihm auch hier der Apostel Petrus vorgeschwebt, welchen die Sage schon damals hatte nach Rom kommen lassen. Mag diess mit Recht oder Unrecht geschehen sein, genug, der Apostel Paulus hatte die thatsächliche Wahrheit für sich, um ihm aber seinen Anspruch darauf so bestimmt als möglich zu vindiciren, lässt ihn der Verfasser der Apostelgeschichte das Bewusstsein desselben voraus schon aussprechen.

Gehen wir von diesen Anfängen aus der Sage in ihrem weitern Gange nach, so sehen wir sie in zwei verschiedene Zweige sich theilen, von welchen der eine eine antipaulinische, der andere eine petrinopaulinische Richtung nimmt. Die erstere Form ist an den Magier Simon geknüpft, um dessenwillen Petrus nach Rom gekommen sein soll. Schon die Apostelgeschichte lässt beide in Samarien in Berührung mit einander kommen. Indem der Apostel in der Absicht des Magiers, die Mittheilung des Geistes durch ein so unlauteres Mittel zu erlangen, sein verkehrtes Wesen erkennt, be-

gegnet er der dem Christenthum durch ihn drohenden Gefahr der Verfälschung. Wie es sich mit der historischen Person des Magiers verhalten mag, schon aus der Apostelgeschichte ist zu sehen, dass er der mythische Reflex einer samaritanischen Landesgottheit ist. Da die samaritanische Religion als heidnisch galt, so wurde er der Repräsentant sowohl des häretischen, mit heidnischen Elementen vermischten Christenthums, als auch des Heidenthums selbst [1]), und der Apostel Petrus reiste nun dem vor ihm her ziehenden Magier von Ort zu Ort, von Land zu Land, vom Orient in den Occident nach, um ihn überall zu bestreiten und die von ihm verbreitete gottlose Lehre zu widerlegen. In dieser Form spielt die Sage ihre Hauptrolle in den pseudoclementinischen Homilien und den mit denselben zusammenhängenden Schriften. In derselben Gestalt kennt sie auch Eusebius K.G. 2, 14. Sobald der Magier vor dem Apostel aus dem Orient in den Occident geflohen war und in Rom selbst durch seine Zauberkünste es so weit gebracht hatte, dass er durch eine ihm errichtete Bildsäule wie ein Gott verehrt wurde, erschien alsbald auch Petrus. Παραπόδας γοῦν ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν Ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικοῦτον λυμεῶνα βίου χειραγωγεῖ, ὃς οἷατις γενναῖος τοῦ θεοῦ στρατηγὸς, τοῖς θείος ὅπλοις φραξάμενος, τὴν πολυτίμητον ἐμπορείαν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἐξ ἀνατολῶν τοῖς κατὰ δύσιν ἐκόμιζεν, φῶς αὐτὸ καὶ λόγον ψυχῶν σωτήριον, τὸ κήρυγμα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας εὐαγγελιζόμενος. Was sowohl hier als auch bei Justin, dem Märtyrer, in der kleinen Apologie von einer eben diesem Simon in Rom auf einer Tiberinsel mit der Überschrift: *Simoni deo sancto*, errichteten Bildsäule gesagt ist, ist ein offenbares Missverständniss, eine Verwechslung des Magiers Simon mit dem sabinisch-römischen Gott *Semo Sancus* (welcher aber gleich-

1) Die chr. Gnosis S. 306 f. Genaueres und Ausführlicheres über den Magier Simon gibt das „Christenthum der drei ersten Jahrh." S. 87 ff.

wohl in seinem Ursprung mit dem altorientalischen Sem, Semo, verwandt sein möchte), nur kann hieraus nicht die ganze so bedeutungsvolle Sage vom Magier und dem Apostel Petrus abgeleitet werden. Aus dieser Veranlassung kam demnach der Apostel schon in so früher Zeit nach Rom. Für die Wahrheit dieser Tradition beruft sich Eusebius am Schlusse seiner Erzählung 2, 15 auf Clemens von Alexandrien, welcher im sechsten Buch seiner Hypotyposen die Geschichte erzählt habe, und auf das gleichlautende Zeugniss des Bischofs Papias von Hierapolis. Zweifelhaft ist hier freilich, ob Clemens und Papias als Zeugen für die ganze vorhergehende, den Magier Simon und den Petrus betreffende Erzählung, oder nur für den Theil derselben, welcher sich auf das Evangelium des Marcus bezieht, gelten sollen. Über die Veranlassung, die Marcus in Rom zur Abfassung seines Evangeliums gehabt habe, sagt nämlich Eusebius a. a. O.: der grosse Eindruck, welchen Petrus durch seinen glänzenden Sieg über den Magier Simon bei den römischen Christen hervorgebracht hatte, habe bei diesen den lebhaften Wunsch erzeugt, ein schriftliches Denkmal der ihnen vorgetragenen christlichen Lehre zu besitzen. So sei auf ihre dringende Bitte Marcus, der Begleiter des Petrus, Verfasser des unter seinem Namen vorhandenen Evangeliums geworden. Wie wir aus Eusebius 6, 14 sehen, hatte wirklich Clemens die Lehrthätigkeit des Petrus in Rom namentlich hervorgehoben, ob aber dasselbe auch schon von dem ältern Papias anzunehmen ist, kann bezweifelt werden, da Eusebius hier auch blos die von ihm 3, 39 aus dem Werke des Papias angeführte Stelle gemeint haben könnte, in welcher nur diess gesagt ist, dass das Evangelium des Marcus aus den Lehrvorträgen des Apostels Petrus entstanden sei. Indess scheint der römische Ursprung des Marcus-Evangeliums eine alte Tradition gewesen zu sein, die demnach wohl auch schon dem Papias bekannt sein konnte, und wenn ihm diess bekannt war, warum sollte ihm nicht auch das Übrige, das damit in Verbindung stund, bekannt gewesen sein? Nur als Begleiter des Petrus kam ja Marcus nach Rom, aus welcher Veranlassung sollte aber Petrus schon in so früher Zeit nach Rom gekom-

men sein, wenn sie ihm nicht durch den Magier Simon gegeben war? Es ist wohl möglich, dass die Sage schon in dieser Gestalt eine gewisse antithetische Beziehung auf den Apostel Paulus hatte. Ist der Magier Simon das personificirte Heidenthum, so wird der ihm überall nachreisende, und ihn bestreitende und die Völker von seiner falschen Lehre bekehrende Apostel Petrus recht absichtlich als Heidenapostel geschildert, was er nicht wirklich war, jetzt aber gewesen sein soll, um dem Paulus diesen Ruhm nicht allein zu lassen. Ausdrücklich schreiben die pseudoclementinischen Homilien dem Apostel Petrus die Bestimmung zu, wie er selbst sagt 3, 59: ὁρμᾷν εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα, κηρύξαι καὶ διδάξαι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα, ὅπως ἀγαπήσαντες αὐτὸν σωθῆναι δυνηθῶσιν. Dieselbe Sphäre, in welcher man sonst nur den Paulus als Heidenapostel sich bewegen zu sehen gewohnt ist, füllt so Petrus mit derselben Thätigkeit aus; in denselben Homilien nimmt nun aber auch die Sache die überraschende Wendung, dass sie uns in dem vom Apostel Petrus bestrittenen Magier Simon geradezu den Apostel Paulus selbst erblicken lässt. Es ist schon gezeigt worden, welche unzweideutige Polemik diese Homilien gegen den Apostel Paulus enthalten, wie sie ihn besonders durch ihre Offenbarungstheorie als einen auf einem ganz falschen Wege eingedrungenen, aller wahren Auctorität entbehrenden Apostel darzustellen suchen. Diese Polemik zieht sich durch den ganzen Inhalt dieser Homilien hindurch. Was dem Magier Simon von Petrus so stark vorgerückt wird, dass er ihn einen κατεγνωσμένος genannt habe (Hom. 17, 19), gilt mit Beziehung auf Gal. 2, 11 dem Apostel Paulus. Die gleiche Beziehung hat es, wenn Petrus in dem den Homilien voranstehenden Schreiben an Jakobus, Kap. 2, von einer Verschiedenheit der Lehre spricht, welche er nicht blos als Prophet wisse, sondern weil er schon den Anfang des Übels sehe. „Denn einige aus den Heiden", sagt er, „haben die durch mich geschehene gesetzliche Verkündigung verworfen und die gesetzlose und nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen. Und schon zu meinen Lebzeiten haben einige es unter-

nommen, durch künstliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten, wie wenn ich selbst nicht so dächte und nicht frei und aufrichtig lehrte, was fern sei. Was man hiermit thut, ist nichts anders, als dass man dem Gesetze Gottes zuwider handelt, das von Moses ausgesprochen und von unserem Herrn bezeugt worden ist, wenn er über seine ewige Dauer sagte: Himmel und Erde werden vergehen, ohne dass ein Jota, ein Pünktchen vom Gesetze verschwindet. Diess hat er gesagt, damit alles geschehe. Die aber, welche, ich weiss nicht wie, meinen Sinn kund thun wollen, und die von mir gehörten Lehrvorträge besser als ich selbst, der ich sie hielt, zu verstehen meinen, sagen den von mir Unterrichteten, das sei meine Lehre und Meinung, woran ich auch nicht einmal gedacht habe. Wenn sie schon zu meinen Lebzeiten solches gegen mich zu lügen wagen, wie viel mehr wird man erst nach mir wagen?" Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass unter jenem ἄνθρωπως ἐχθρός, dessen ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία die Heiden annehmen, der Heidenapostel Paulus zu verstehen ist. Er ist auch jener πλάνος, von welchem Petrus Hom. 2, 17 sagt, vor ihm sei der Magier Simon zu den Heiden gekommen, er nach ihm, ἐπελθὼν ὡς σκότῳ φῶς, ὡς ἀγνοίᾳ γνῶσις, ὡς νόσῳ ἴασις. οὕτως δή, ὡς ἀληθὴς ἡμῶν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι, εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων. Das falsche Evangelium dieses Irrlehrers, welchem erst das wahre folgt, ist das paulinische von der Aufhebung des Gesetzes, und die Worte μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου sind nicht blos eine chronologische Bestimmung, sondern auch eine Anspielung auf Ap.-Gesch. 21, 28, nach welcher Stelle die Juden über Paulus mit dem Geschrei herfielen: οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ, καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχοῦ διδάσκων, ἔτι δὲ καὶ Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν, καὶ κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον. Mit Rücksicht auf die hier erzählte Begebenheit wird das so feindselig auf eine gewaltsame Aufhebung des mosaischen Ge-

setzes und aller Institutionen des Judenthums hinzielende Verfahren des Apostels Paulus als eine καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου bezeichnet, um diese wilde, ächt heidnische Gesetzesstürmerei gleichsam als ein Vorspiel der darauf durch die Römer geschehenen Zerstörung Jerusalems und des Tempels, des τόπος ἅγιος, darzustellen. In allen diesen Beschuldigungen spricht sich der ächt ebionitische Geist und Charakter dieser Homilien aus. Die Ebioniten sahen in dem Apostel Paulus nur einen Apostaten des Gesetzes, einen Irrlehrer, dessen sämmtliche Briefe sie verwarfen [1]), und Epiphanius hätte, wenn es ihm gefallen hätte, gar Vieles über ihre Schmähungen gegen den Apostel Paulus mittheilen können [2]). Wie man sehr verhasst gewordene Ketzer und Neuerer in Religionssachen am liebsten als solche betrachtet, die niemals Genossen derselben Religion waren, gegen die sie sich so schwer versündigt haben, so behaupteten auch die Ebioniten von Paulus, er sei von Geburt kein Jude, sondern ein Grieche oder Heide gewesen, und von heidnischen Eltern abstammend, erst später ein Proselyte des Judenthums geworden. Auch über die Ursache seiner gegen die jüdische Religion so feindlichen Gesinnung hatte man eine Erzählung, die an manche andere, aus gleichem Geiste geflossene Beschuldigungen erinnern kann. Als Paulus, behaupteten die Ebioniten, später nach Jerusalem kam, und sich daselbst einige Zeit aufhielt, habe er um die Tochter des Hohepriesters geworben. In dieser Absicht sei er Proselyte geworden, und habe sich beschneiden lassen. Da er aber der Erfüllung seines Wunsches nicht froh wurde, habe er aus Zorn und Ärger gegen die Beschneidung und den Sabbath und das Gesetz überhaupt geschrieben [3]). Mag man dagegen auch geltend machen, dass die Ebioniten erst in ihrer extremen häretischen Richtung eine so entschieden feindliche Stellung gegen den Apostel Paulus genommen haben

1) Irenäus Contra haer. 1, 26. Eusebius H. E. 3, 27.

2) Περὶ τοῦ ἁγίου Παύλου, ὡς βλασφημοῦντες αὐτὸν λέγουσι, πόσα ἔχω λέγειν; Haer. 30, 25.

3) Epiphanius a. a. O. K. 16.

können, es ist nicht zu vergessen, dass der Ebionitismus dasselbe Element, das ihn erst in der Folge zur Härese machte, von Anfang an in sich hatte, und die schon von dem Apostel Paulus selbst in seinen Briefen bekämpften judenchristlichen Gegner geben den deutlichsten Beweis, welche Stimmung in jener ältesten Zeit, in der Periode des erst entstehenden Gegensatzes zwischen dem Ebionitismus und Paulinismus, gegen den Apostel Paulus unter den Judenchristen herrschte. Dieselbe Ansicht und Gesinnung gegen den Apostel Paulus ist in höherem oder geringerem Grade überall vorauszusetzen, wo der Ebionitismus mehr oder minder mit seinem bestimmten Charakter hervortritt. Da auch Papias und Hegesippus zur judenchristlichen oder ebionitischen Partei gehörten, so kann es nicht befremden, selbst in den wenigen noch vorhandenen Bruchstücken ihrer Schriften Andeutungen zu finden, die uns auf dieselbe antipaulinische Tendenz schliessen lassen. Papias liess es sich, wie er selbst bei Eusebius (H. E. 3, 39) von sich bezeugt, sehr angelegen sein, alles das zu sammeln und im Andenken zu erhalten, was die lebendige und bleibende Rede, auf die er mehr hielt, als auf die Schriften, von den eigentlichen Jüngern des Herrn zu melden wusste. Für diesen Zweck forschte er besonders bei solchen nach, die mit den ursprünglichen Jüngern Jesu noch in einem nähern Zusammenhang stunden. Οὐ γὰρ, sagte er, τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Darum habe er sorgfältig nachgefragt, was ein Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus oder ein anderer der Jünger des Herrn gesagt. Des Apostels Paulus wird hier nicht nur keine Erwähnung gethan, sondern es ist sogar bei einem Manne, welcher der unmittelbar auf die Lehre und Person Jesu zurückgehenden Tradition so grosses Gewicht gab, gar nicht unwahrscheinlich, dass er bei denen, welche τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσι, im Gegensatz zu denen, welche in dem von dem Herrn Überlieferten die Aussprüche der Wahrheit selbst haben, den Apostel Paulus und dessen

Anhänger im Auge hatte. Über Hegesippus hat uns Photius [1]) in seinen Auszügen aus einer Schrift des Monophysiten Stephanus Gobarus ein merkwürdiges Fragment erhalten. Die Schrift des Stephanus Gobarus bestund aus einer Reihe von Artikeln, in welchen er widersprechende Erklärungen der Kirchenlehrer zusammenstellte. So stellte er auch den Satz auf: ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, und fährt im Gegensatz gegen denselben fort: Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικὸς ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθὼν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα. Die zuerst angeführten Worte sind aus 1. Cor. 2, 9 genommen, und die Beschuldigung der falschen Lehre scheint sich demnach auf den Apostel Paulus zu beziehen. Er sollte in jenen Worten Falsches behauptet und sich in Widerspruch gesetzt haben zu dem Ausspruch des Herrn, Matth. 13, 16. In dieser Stelle preist Jesus seine Jünger darüber selig, dass sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte zu sehen und zu hören verlangt und nicht gesehen und gehört haben. Der Gegenstand der Seligpreisung ist die unmittelbare Anschauung der Person Jesu, wie sie den Aposteln in ihrem besonderen Verhältniss zu ihm zu Theil geworden war. Wenn nun dem Hegesippus dieser Ausspruch des Herrn dem zu widerstreiten schien, was der Apostel Paulus 1. Cor. 2, 9 sagte: ἀλλὰ, καθὼς γέγραπται, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν, ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, so verstand Hegesippus diese Worte ohne Zweifel von der Art und Weise, wie Paulus durch eine besondere Offenbarung zum Apostelamt berufen worden zu sein behauptete, wir haben somit hier denselben Gegensatz, wie in den pseudoclementinischen Homilien, wenn diese dem Apostel

1) Bibl. cod. 282.

Paulus das wahre Kriterium der Apostelwürde desswegen absprechen, weil er nur durch eine visionäre Offenbarung, nicht aber, wie die andern Apostel, durch den unmittelbaren Umgang mit Jesus selbst Apostel geworden war. Weil ihm diese Befähigung zum Apostelamt fehlte, erklärte ihn Hegesippus im Sinne der Ebioniten für einen Lügner, und seine Behauptung, dass man auch auf jenem Wege, ohne äusserlich zu sehen und zu hören, Apostel werden könne, für eine grundlose (μάτην εἰρῆσθαι ταῦτα). Es ist durchaus kein Grund vorhanden, die Worte des Hegesippus anders als in diesem sich von selbst darbietenden, dem Gegensatz, der in ihnen gemacht wird, so genau entsprechenden Sinne zu nehmen, da alles, was wir über Hegesippus wissen, uns über seinen Ebionitismus nicht im Zweifel lassen kann [1]). Mit Neander zu vermuthen, dass er diess nicht im Gegensatze gegen Paulus, sondern in seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher des fleischlichen Chiliasmus, welche wohl die angeführte paulinische Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den sinnlichen Vorstellungen von der zukünftigen Glückseligkeit entgegenzutreten, gesagt haben möchte [2]), ist eine höchst ungenügende Auskunft. Ein solcher Eifer für den fleischlichen Chiliasmus würde ihn ja doch wieder als ächten Ebioniten bezeichnen, bei welchem wir demnach auch die gewöhnliche ebionitische Ansicht von dem Apostel Paulus voraussetzen dürfen [3]). Es ist nur der stärkste Ausdruck für

---

1) Man vergl. meine Bemerkungen hierüber in den Theol. Jahrb. 1844 S. 571.

2) Gesch. der chr. Rel. u. Kirche 2. Ausg. S. 1166.

3) Gegen die Beziehung jener Stelle des Hegesippus auf den Apostel Paulus könnte man nur diess einwenden, dass nach einem andern Fragment aus derselben Schrift des Hegesippus bei Eusebius H. E. 3, 32 die Kirche bis auf die Zeit der ersten Gnostiker eine reine und unverletzte Jungfrau geblieben sei, und erst nachdem der heilige Chor der Apostel abgetreten war, die ἄθεος πλάνη ihren Anfang genommen habe. Aber es ist nicht zu übersehen, dass die Kirche auch schon damals nur so blieb ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Schon damals also ὑπῆρχόν τινες, wie auch in den Homilien Petrus in dem Briefe an Jakobus Kap. 2 von solchen τινες spricht, ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν

dasselbe, wenn von dem Apostel Paulus geradezu gesagt wird, er sei kein Jude, sondern ein Heide, ein Samaritaner, der von dem Apostel Petrus bestrittene Magier Simon gewesen, und es ist mit Grund zu vermuthen, diese Form der Sage, nach welcher Petrus in der Bestreitung des Magiers diesem zuletzt bis nach Rom nachgefolgt sein soll, sei aus der antipaulinischen Tendenz des Ebionitismus hervorgegangen.

Die andere Form der Sage stellt die beiden Apostel nicht feindlich einander entgegen, sondern brüderlich zusammen. Sie wirken in demselben Beruf, theilen als Märtyrer dasselbe Schicksal und der Ort des sie gemeinsam verherrlichenden Märtyrertodes ist die ewige Weltstadt Rom. Die Vergleichung der verschiedenen Zeugnisse über diese Sage zeigt deutlich, wie die Sage dieses gemeinsame Ziel in Rom immer bestimmter in's Auge fasste. Der älteste Zeuge, welcher auf dieser Seite steht, der römische Clemens, spricht blos von dem Märtyrertod überhaupt, mit welchem die beiden Apostel das grosse Tagewerk ihrer Arbeit beendigt haben. In seinem ersten Briefe an die Korinther (Kap. 3 f.) erinnert er, um diese auf's Neue in Parteien getrennte Gemeinde zur Ordnung und Einheit zu ermahnen, an das grosse Unheil, das durch Neid und Missgunst gestiftet werde. Nachdem er zum Beweise für diese Wahrheit einige alttestamentliche Beispiele angeführt hat, fährt er so fort (K. 5.): Ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ

τινες u. s. w. Wenn Hegesippus diesen τινες noch keine weitere Bedeutung gibt, so geschieht es ja nur desswegen, weil ihm die unmittelbare Gegenwart der Apostel so übermächtig zu sein schien, dass ein häretisches Element, wenn es auch schon vorhanden war, noch gar nicht aufkommen konnte. Bezeichnend sind für den ebionitischen Charakter des Papias und Hegesippus auch die von ihnen in Beziehung auf die Person Christi gebrauchten Ausdrücke αὐτὴ ἡ ἀλήθεια, ἡ ἔνθεος σοφία, welche auf den Propheten der Wahrheit in den Homilien hinweisen. Die lebendige Stimme dieser Wahrheit glaubte Papias noch in den Traditionen zu vernehmen, die er sammelte.

δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἦλθον. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς Ἀποστόλους. Ὁ Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, ῥαβδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπόγραμμος. Es muss hier sogar mit Recht bezweifelt werden, ob das μαρτυρεῖν des Petrus schon speciell vom Märtyrertode oder blos im weiteren Sinn von der Bezeugung der Wahrheit durch sein apostolisches Wirken zu verstehen ist. Sehen wir aber auch davon ab, es wird in jedem Falle dem Petrus hier noch so wenig ein Vorzug vor dem Paulus eingeräumt, dass der Erstere dem Leztern vielmehr nachsteht. Nicht nur wird das duldungsvolle Wirken des Paulus mit bestimmteren Zügen bezeichnet, sondern ausdrücklich auch das von ihm hervorgehoben, dass er sowohl im Occident als im Orient ein Herold der Glaubens gewesen sei und als Lehrer der ganzen Welt an das Ziel seines Laufes gekommen sei. Auch davon wird hier noch kein Wort gesagt, dass die beiden Apostel zusammen den Märtyrertod gelitten haben, man muss vielmehr auf das Gegentheil schliessen, da nur von Paulus, nicht ebenso auch von Petrus gesagt wird, dass er sowohl im Occident als im Orient gewirkt habe. Beide werden ja nur als Märtyrer im weitern Sinn zusammengestellt, aber auch wieder dadurch unterschieden, dass Paulus, als ἐλθὼν ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, das grösste Muster standhafter Duldung genannt wird. Dass selbst später, als der Märtyrertod des Petrus eine schon ausgemachte Sache war, wenigstens auch darüber Widerspruch stattfand, ob beide um dieselbe Zeit den Märtyrertod gelitten haben, sehen wir aus den Verhandlungen einer unter dem Bischof Gelasius I. gehaltenen römischen Synode, in welchen in Beziehung auf Petrus gesagt wird:

cui data est etiam societas S. Pauli, qui non diverso, sicut haeretici garriunt, sed, uno tempore eodemque die, gloriosa morte cum Petro in urbe Roma cum Nerone agonizans coronatus est [1]). Es ist hier zwar nur von einer Verschiedenheit des Zeitpunkts die Rede, da aber, sobald beide nicht den gemeinsamen Märtyrertod wie an demselben Orte so auch zu derselben Zeit gestorben sind, die ganze Gestalt der Sache sich ändert, so ist wohl aus dem den Häretikern schuldgegebenen *garrire* auch auf eine weitere, auf alter Überlieferung beruhende Differenz zu schliessen. Dasselbe Interesse aber, in welchem man die beiden Apostel in das Verhältniss zu einander setzte, in welchem wir sie in der Stelle des römischen Clemens zwar schon neben einander stehen sehen, aber hier doch nur in entfernterer Stellung, nahm in der weiter sich fortbildenden Sage immer mehr die Wendung, dass beide so viel als möglich alles getheilt haben sollten. Sie erleiden nicht blos zu derselben Zeit und an demselben Ort, in Rom, den gemeinsamen Märtyrertod, sondern es ist auch kein zufälliges Zusammentreffen, das sie hier vereinigt, von derselben Station ihres gemeinsamen Wirkens aus haben sie, wie in der Absicht des gemeinsamen Märtyrertodes, mit einander die Reise nach Rom angetreten. Dieses Moment ist schon in dem Zeugniss des korinthischen Bischofs Dionysius, welcher bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte, besonders hervorgehoben. Eusebius führt ihn als Zeugen des gemeinschaftlichen römischen Märtyrerthums der beiden Apostel mit den Worten an (2, 25): ὡς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν ἄμφω καιρὸν ἐμαρτύρησαν, Κορινθίων ἐπίσκοπος Διονύσιος ἐγγράφως Ῥωμαίοις ὁμιλῶν ὧδέ πως παρίστησιν· ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Nicht blos den gemeinsamen Märtyrertod haben die beiden Apostel in Rom erlitten, sie sind auch die gemein-

1) Vgl. Valesius zu Eusebius H. E. 2, 25.

samen Stifter nicht blos der römischen, sondern auch der korinthischen Gemeinde. Seitdem ist es stehende Tradition, dass die römische Kirche, wie Irenäus in der bekannten Stelle [1]) sagt, die *maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus Apostolis, Petro et Paulo, Romae fundata et constituta ecclesia* sei. Brüderlich stehen nun beide Apostel neben einander, im Tode wie im Leben vereint, beide theilen denselben Ruhm mit einander. Aber dieses nach beiden Seiten hin abwägende Gleichgewicht schlug nur zu bald in das Übergewicht des Einen über den Andern um. Es ist ja nicht blos die einfache geschichtliche Wahrheit, welche beide so brüderlich zusammenstellt, die Sage lässt ein Rivalitäts-Interesse zwischen beiden spielen, und Paulus, der in der ersten Form der Sage so feindlich Behandelte, muss nun wenigstens dem die Oberhand über ihn gewinnenden Petrus überall nachstehen. Wenn auch beide Apostel, wie Tertullian sagt [2]), in der deshalb gepriesenen *felix ecclesia totam doctrinam cum sanguine suo profuderunt*, so ist es doch nur Petrus, welcher *passioni dominicae adaequatur*, während Paulus *Johannis* (des Täufers) *exitu coronatur*, was sodann schon bei Origenes [3]) dahin gesteigert ist, dass der nach der Verkündigung des Evangeliums in Pontus, Galatien und Bithynien, Kappadocien und Asien zuletzt auch nach Rom gekommene Petrus ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν, wozu Rufin in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius den Commentar gibt: *crucifixus est deorsum, capite demerso, quod ipse ita fieri deprecatus est, ne exaequari Domino videretur*, obgleich noch Tertullian an dem *adaequari passioni dominicae* keinen Anstoss genommen hat. Auch ihre Gräber sollten nicht an demselben Orte sein. Von den Märtyrer-Gräbern der beiden Apostel sprach zuerst, wie Eusebius behauptet, der unter dem römischen Bischof Zephyrinus lebende Presbyter

1) Contra haer. 3, 3.

2) De praescr. haer. c. 36. Vgl. Adv. Marc. 4, 5: *Petrus passioni dominicae adaequatur.*

3) In der Stelle bei Eusebius H. E. 3, 1. Vgl. Dem. ev. 3, 7. H. E. 2, 25.

Cajus. In seiner Schrift gegen den Montanisten Proclus soll er auch der Orte erwähnt haben, ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, mit den Worten: Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν Ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐὰν γὰρ θελήσης ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν, und Eusebius behauptet zum Beweise der Glaubwürdigkeit der den Petrus und Paulus betreffenden Tradition, dass die Orte, wo die beiden Apostel begraben sein sollen, bis auf seine Zeit allgemein bekannt seien, und mit diesem Namen benannt werden [1]). Cajus bezeichnet zwar die τρόπαια der Apostel nicht namentlich, es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass schon damals die Sage dem Apostel Petrus den ausgezeichneteren Ort am Vatican, dem Paulus dagegen den ausserhalb der Stadt auf dem nach Ostia führenden Wege angewiesen hatte. Noch grösser ist die Unterordnung des Paulus unter den Petrus in der Erzählung des Lactantius: *quumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit, et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius Dei, data sibi ab eo potestate faciebat, convertit multos ad justitiam, Deoque templum fidele ac stabile collocavit. Qua re ad Neronem delata, quum animadverteret, non modo Romae, sed ubique quotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam, damnata vetustate, transire, ut erat execrabilis ac nocens tyrannus — Petrum cruci affixit et Paulum interfecit* [2]). Hier ist Paulus nur beiläufig erwähnt, die Sage hält sich nur an Petrus, er allein ist der erste und eigentliche Gründer der römischen Gemeinde. Da ohne Zweifel bei seinen so allgemeines Aufsehen erregenden Wunderwerken auch wieder der Magier Simon im Spiele ist, so blickt aus dieser Erzählung schon jene Form der Sage hervor, die sie in ihrer vollends ganz legendenartigen Gestaltung in den apokryphischen *Acta SS. Apostolorum Pauli et Petri*

1) Πιστοῦται τὴν ἱστορίαν ἡ Πέτρου καὶ Παύλου εἰς δεῦρο κρατήσασα ἐπὶ τῶν αὐτόθι κοιμητηρίων πρόσρησις. H. E. 2, 25.

2) De. mort. persecut. c. 2.

erhalten hat [1]). Nach diesen *Acta* war, als Paulus nach Rom kam, Petrus mit dem Magier Simon schon daselbst. Durch die Predigt der beiden Apostel wurde der grösste Theil des Volkes bekehrt (Petrus bekehrte sogar Nero's Gemahlin Livia und Agrippina, die Gattin des Präfects Agrippa, Paulus viele Soldaten und Hofdiener), aber auch der aus Neid ihnen entgegenwirkende Magier fand durch seine magischen Künste Anhang, obgleich Petrus durch die Wunder, die er verrichtete, durch Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Todtenerweckungen seine Magie widerlegte. Vor dem Kaiser Nero selbst wurde der Streit der beiden Apostel mit dem Magier verhandelt, welcher damit endete, dass zwar der Magier, als er fliegend zum Himmel sich erheben wollte, auf das Gebet des Apostels todt zur Erde niederstürzte und in vier Stücke getheilt in einen aus vier Kieselsteinen bestehenden Stein verwandelt wurde, aber auch die beiden Apostel auf Nero's Befehl als Märtyrer sterben mussten. Paulus wurde ausserhalb der Stadt enthauptet, Petrus gekreuzigt und zwar an einem auf seine Bitte umgewendeten Kreuze (denn wie der vom Himmel auf die Erde gekommene Herr am aufrecht stehenden Kreuze erhöht worden sei, so müsse bei ihm, der von der Erde zum Himmel gerufen werde, sein Kreuz sein Haupt gegen die Erde und seine Füsse zum Himmel kehren). Merkwürdig ist besonders das Verhältniss des Paulus zu Petrus, wie es aus der Erklärung, die Petrus selbst vor Nero hierüber gibt, zu ersehen ist [2]): „Alles, was Paulus gesagt hat, ist wahr. Längst habe ich von unsern Bischöfen, die in der ganzen Welt sind, viele Briefe darüber erhalten, was von Paulus gethan und gesprochen worden ist. Da er ein Verfolger des Gesetzes war [3]), rief ihn die Stimme Christi vom Himmel, und lehrte

---

1) Zum erstenmal herausgegeben von Thilo in den beiden Hallischen Osterprogrammen vom J. 1837 und 1838.

2) Bei Philo Part. II. S. 11.

3) Διώκτου γὰρ αὐτοῦ ὄντος τοῦ νόμου, φωνὴ αὐτὸν τοῦ Χριστοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐκάλεσε. Wurde Paulus als Verfolger des Gesetzes bekehrt, so wird demnach hier seine Bekehrung zum Christenthum als Bekehrung von seiner Feindschaft gegen das Gesetz dargestellt. Gesetz und Wahrheit oder Christenthum sind ja hier identisch. Von diesem Standpunkt aus,

ihn die Wahrheit, weil er nicht aus Neid ein Feind unseres Glaubens war, sondern aus Unwissenheit. Denn es waren vor uns falsche Christi, wie auch Simon, und falsche Apostel und Propheten, welche die heiligen Schriften angriffen und die Wahrheit aufzuheben suchten. Gegen diese musste nun ein solcher Mann aufgestellt werden, der von Kindheit an zu gar nichts Anderem erzogen war, als die Geheimnisse des göttlichen Gesetzes zu erforschen, und die Wahrheit zu vertheidigen und die Falschheit zu verfolgen. Da nun seine Verfolgung nicht aus Neid geschah, sondern zur Vertheidigung des Gesetzes, so erschien ihm die Wahrheit selbst vom Himmel und sagte: ich bin Jesus, welchen Du verfolgst, höre auf, mich zu verfolgen, weil ich die Wahrheit bin, für die man dich gegen die Feinde der Wahrheit soll streiten sehen." In dieser Form hat die mythische Tradition ihre conciliatorische Tendenz so vollständig als möglich durchgeführt. Es sind nicht nur alle Elemente der Sage aufgenommen, sondern auch die beiden Apostel einander so nahe gebracht, als unter Voraussetzung des Primats des Petrus geschehen konnte. Petrus ist in Rom mit dem Magier zusammen, aber die Scene ist jetzt in die Regierung Nero's verlegt, damit auch der Apostel Paulus seine Rolle dabei übernehmen kann. Es ist jetzt so wenig noch eine Spur seiner ebionitischen Identificirung mit dem Magier vorhanden, dass er nun sogar gerade für den Zweck der Bekämpfung des Magiers von Christus bekehrt worden sein soll. So sehr er nun aber neben Petrus als Apostel und Bruder anerkannt ist, so sehr muss er sich ihm unterordnen. Nur durch ihn ist er legitimirt. Als die beiden Apostel zum letzten Hauptakt der Besiegung des Magiers sich anschicken, lassen die *Acta* den Paulus selbst zu Petrus sagen: „Mir kommt es zu, auf den Knieen zu Gott zu flehen, dir aber das zu Nichte zu machen, was du den Magier thun siehst,

---

dem ursprünglich ebionitischen, musste die Verfolgung des Apostels gegen das Christenthum mit seinem christlichen Antinomismus zusammenfallen. Von seinem Antinomismus musste er daher bekehrt sein, wenn er als Apostel gelten sollte.

weil du zuerst von dem Herrn erwählt worden bist.“ Der eigentliche Wunderthäter und Überwinder des Magiers ist Petrus [1]).

Überblickt man die Sage in ihren verschiedenen Formen und Modificationen, so kann man schon in dem Gange, welchen sie genommen hat, es nicht verkennen, welches Interesse sie für Petrus an den Tag legt. Auf das Factische, das ihr zu Grunde liegt, hat unstreitig Paulus den nächsten und unzweideutigsten Anspruch zu machen, und doch ist es Petrus, welcher zuletzt alles allein an sich ziehen will und dem Paulus kaum noch einen Antheil an der Gründung der römischen Gemeinde lässt. Schon dieses sichtbare Interesse muss die Sage verdächtig machen, aber sie stösst auch an gewisse historische Thatsachen auf eine Weise an, die sich nur aus demselben Interesse erklären lässt. Die Apostelgeschichte, welche gerade in dem Bericht der Reise des Apostels nach Rom am meisten einen urkundlichen Charakter an sich trägt, weiss nichts von einem Zusammentreffen des Paulus mit Petrus in Rom, und es ist insofern durch die Apostelgeschichte selbst begründet, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, das Zusammensein der beiden Apostel in Rom erst nach dem Zeitpunkt, mit welchem die Apostelgeschichte endigt, stattfinden lässt. Sind die beiden Apostel wirklich, wie der korinthische Bischof Dionysius wissen will, von Korinth aus gemeinsam nach Italien und Rom gereist, so kann diess nur eine andere Reise, als die in den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte beschriebene,

---

1) Die Form, in welcher diese *Acta* auf uns gekommen sind, kann nicht sehr alt sein, die traditionellen Elemente aber, die sie enthalten, sind weit älter. Weiss doch schon Origenes nicht blos von der Kreuzigung κατὰ κεφαλῆς, sondern auch von der gleichfalls in diesen *Acta* erzählten Erscheinung Christi, welche Petrus vor seinem Märtyrertode gehabt haben soll, als Christus zu ihm sagte: er werde noch einmal gekreuzigt, wofür sich Origenes auf Πράξεις Παύλου beruft. In Joh. T. XX. c. 12 vgl. De princ. 1, 2. *Fortasse haec acta*, bemerkt Thilo a. a. O. Part. II. S. 24, *fuerunt Petri et Pauli, sicut probabile est, Praedicationes Petri et Pauli fuisse unum idemque scriptum, quod modo sub alterutrius, modo sub utriusque nomine allegatur.* Ich bedaure, dass ich die von Thilo am Schlusse seines Programms angekündigte kritische Untersuchung über diese *Acta* nicht benützen konnte.

gewesen sein, da sich weder in der Apostelgeschichte, noch in den angeblich während der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen des Apostels die geringste Spur davon findet, er sei auf seiner Reise, die ohnediess nicht über Korinth gieng, und während seines damaligen Aufenthalts in Rom in der Gesellschaft des Apostels Petrus gewesen. Dann muss er aber auch aus seiner damaligen Gefangenschaft frei geworden und erst nachher zugleich mit Petrus in eine zweite gekommen sein. Worauf kann man nun die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme gründen? Da das Zeugniss des Eusebius, wie schon bemerkt worden ist, selbst nur auf einer aus dem zweiten Briefe an Timotheus gezogenen Folgerung beruht, so kann es nur eben dieser Brief selbst sein, welcher zum Beweis jener Annahme dienen soll. Die Ächtheit der Pastoralbriefe ist aber längst mit so starken Gründen bezweifelt und das Recht des Zweifels so anerkannt, dass auf eine in jedem Fall so unsichere Voraussetzung nichts Sicheres gebaut werden kann. Um so grösseres Gewicht wäre auf die obige Stelle des römischen Clemens zu legen. Unter dem τέρμα τῆς δύσεως, der Grenze des Occidents, zu welcher Paulus gekommen sein soll, könne, behauptet auch Neander sehr entschieden, wenigstens Rom nicht gemeint sein, am natürlichsten sei Spanien zu verstehen. Müssen wir nun aus diesem Berichte des Clemens folgern, dass Paulus seinen Entschluss, nach Spanien zu reisen, ausgeführt habe, oder dass er wenigstens doch über Italien hinausgekommen sei, so seien wir auch genöthigt, anzunehmen, dass er aus seiner römischen Gefangenschaft befreit worden sei [1]). Es ist diess jedoch ein sehr unbegründeter Schluss, und trotz aller Protestationen Neanders muss ich darauf beharren, dass der vielbesprochene Ausdruck τέρμα τῆς δύσεως anders genommen werden muss. Die Frage ist, wie auch Schenkel richtig anerkennt, ob Clemens von einem τέρμα τῆς δύσεως im objectiven Sinn, welches für alle Welt dieses τέρμα war, oder im subjectiven Sinn spricht, sofern es dieses τέρμα nur für Paulus war. „Für alle Welt wäre wohl nur der äusserste

1) Gesch. der Pfl. 3. A. S. 455.

Westen das τέρμα τῆς δύσεως gewesen, für Paulus muste es derjenige Ort sein, der seinem weiteren Vordringen nach Westen die letzte Schranke setzte. War nun in Rom seinem apostolischen Wirken dieses Ziel gesteckt, warum sollte nicht Rom mit Bezug auf den Apostel τέρμα, warum nicht, da es im Abendlande liegt, zur näheren Ortsbezeichnung das τέρμα τῆς δύσεως heissen?"[1]) Er kam εἰς τὸ τέρμα τῆς δύσεως, würde demnach, wie ich diese Worte schon früher genommen habe, ganz einfach heissen: er kam zu seinem ihm im Occident gesteckten Ziel, welches (auch diesen Sinn kann man dem Zusammenhang nach sehr natürlich noch mit den Worten verbinden), als im Occident gelegen, auch das natürliche Ziel seines *occidere* war. Da gegen diese Erklärung keine weiteren Einwendungen vorgebracht worden sind, so verweise ich auf meine früheren Bemerkungen [2]).

Sind der Annahme einer zweiten Gefangenschaft diese beiden Stützpunkte entzogen, so fällt sie in sich selbst zusammen, es kann ihr aber auch noch ein positiver Grund entgegengestellt werden, die Unwahrscheinlichkeit, dass der Apostel unter Verhältnissen, wie sie damals stattgefunden haben müssen, aus seiner ersten Gefangenschaft frei geworden ist, um in eine zweite zu kommen. Setzen wir nach der wahrscheinlichsten Berechnung die Ankunft des Apostels Paulus in Rom in den Frühling des Jahrs 62, nehmen wir dazu die zweijährige Dauer seiner Gefangenschaft, von welcher die Apostelgeschichte spricht, was ist natürlicher als die Annahme, der Apostel sei als ein Opfer der im Jahr 64 ausgebrochenen, von Tacitus (Annal. 15, 44) beschriebenen neronischen Christenverfolgung gefallen? Wie unwahrscheinlich ist die Vermuthung, er sei gerade in jenem für die Christen so verhängnissvollen Zeitpunkt aus einer schon zwei Jahre dauernden Gefangenschaft endlich befreit worden,

1) Schenkel, Theol. Stud. u. Krit. 1841 S. 71. Die zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus.

2) Man vergl. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1831. 4. H. die Christuspartei u. s. w. S. 149 f. die sog. Pastoralbriefe S. 63. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838 3. H. über den Ursprung des Episc. S. 46.

und wie lässt sich denken, dass sich kurze Zeit nachher dieselbe Scene unter beinahe gleichen Umständen wiederholte? Bei der Annahme dieser Katastrophe des Lebens des Apostels sollte man um so mehr stehen bleiben [1]), je willkürlicher die Combinationen sind, in welche man sich sogleich verliert, sobald man die, wie man meint, auf eine zweite Gefangenschaft sich beziehenden Data auch nur in einen nothdürftigen Zusammenhang bringen will [2]).

Je unwahrscheinlicher eine zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus ist, desto problematischer wird schon aus diesem Grunde das römische Märtyrerthum des Apostels Petrus. Es wird ihm dadurch sein Zusammenhang mit der Geschichte abgeschnitten. Zusammen sollen ja die beiden Apostel in Rom gewesen und gestorben sein, zusammen können sie aber daselbst nicht gewesen sein, wenn wir ihre gemeinsame Anwesenheit nicht erst nach der durch die Apostelgeschichte gesetzten Grenze stattfinden lassen. Über diese Grenze hinauszugehen, gestatten uns die den Apostel Paulus betreffenden Nachrichten nicht, welche Wahrscheinlichkeit hat aber das römische Märtyrerthum des Apostels Petrus selbst, wenn wir es nach dem geschichtlichen Werthe seiner Zeugnisse betrachten? Das älteste und zuverlässigste, das wir in dem in Rom selbst geschriebenen Briefe des römischen Clemens haben, sagt aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nichts von einem Märtyrertode des Apostels [3]), erst das des korinthischen Dionysius spricht hievon bestimmt, welche geringe Vorstellung müssen wir aber von der historischen Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses haben, wenn wir uns auch nur an das Eine halten, dass es in klarem Widerspruch mit den Briefen des Apostels an die Korinthier nicht blos den Paulus,

---

1) Vgl. Schenkel a. a. O. S. 68.

2) Man vergl. z. B., welche Combinationen (die übrigens nicht zu den schlechtesten dieser Art gehören) der Verfasser der Abhandlung in der theol. Quartalschr. über den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom, 1820. S. 623 f. vergl. 1830. S. 636 f., macht.

3) Neander a. a. O. S. 454 will selbst nicht einmal das von Paulus gesagte μαρτυρεῖν ἐπὶ τῶν ἡγουμένων vom Märtyrertode verstehen.

sondern neben ihm auch den Petrus zum Gründer dieser Gemeinde macht? Schon hieraus ist zu schliessen, dass Petrus, so wenig er die korinthische Gemeinde gegründet hat, eben so wenig nach Korinth gekommen ist, es kann nur die petrinische Partei in Korinth gewesen sein, die sich das Verdienst anmaassen wollte, die korinthische Gemeinde gegründet zu haben, und so auch die Behauptung veranlasste, Petrus selbst sei in Korinth gewesen. Man wollte dem Zeugnisse des korinthischen Dionysius dem des römischen Cajus gegenüber desswegen besondere Wichtigkeit beilegen, weil er nicht nur ein halbes Jahrhundert früher lebte, sondern auch ohne ein solches Interesse, wie es vielleicht Cajus hätte haben können, den Glanz der römischen Kirche durch ein solches Factum zu erhöhen, offen bezeuge, nicht in seiner Gemeinde, sondern in Rom seien die beiden grossen Apostel gestorben [1]). Dionysius lebte zwar ein halbes Jahrhundert vor Cajus, aber auch er ist schon durch den Zeitraum eines Jahrhunderts von der Begebenheit getrennt, deren Zeuge er sein soll. Auch er bezeugt daher zunächst nur die zu seiner Zeit vorhandene Sage von der gemeinsamen Reise der beiden Apostel von Korinth nach Rom und ihrem daselbst erfolgten Märtyrertode, und wir wissen noch keineswegs, ob diese Sage blos Sage ist, oder Bericht eines wirklichen historischen Factums. Dasselbe Interesse, das der römische Cajus für seine Kirche haben musste, ist bei Dionysius allerdings nicht vorauszusetzen, aber die Frage ist ja nicht, ob der eine oder andere in irgend einem besondern Interesse der Urheber und Erfinder der Sage gewesen sei, sondern nur, ob nicht von ihnen eine schon damals vorhandene unhistorische Sage als eine ächt historische geglaubt und nacherzählt werden konnte. Diese Möglichkeit lässt sich gewiss nicht bestreiten, und wenn die Bereitwilligkeit, mit welcher man solche Sagen glaubt, auch ein gewisses Interesse für sie voraussetzen zu müssen scheint, wie leicht lässt sich ein solches auch bei dem korinthischen Dionysius denken? Im All-

---

1) Vergl. Olshausen in der Einl. zum Comm. über den Brief an die Römer S. 39 f.

gemeinen glaubte man überhaupt die die Apostel verherrlichenden Sagen gern, am liebsten freilich in dem Falle, wenn sie zugleich zur Verherrlichung der Kirche dienten, welcher man selbst angehörte oder vorstund. War aber diess nicht auch hier der Fall? War es denn nicht auch für die korinthische Gemeinde höchst ehrenvoll, wenn die beiden grossen Apostel vor dem glorreichsten Moment ihres Lebens noch in Korinth zusammen waren, hier, wie aus höherer Fügung, oder nach gemeinsamer Verabredung sich eingefunden hatten, um von hier aus die Reise zu dem ihr ganzes Leben verherrlichenden Märtyrertod in der Welthauptstadt anzutreten? Und blickt nicht eben dieses Interesse, die Stadt Korinth mit der Stadt Rom in gleiche Linie zu setzen, um das von den beiden Aposteln ausgehende Licht der Verherrlichung auf beide Städte fallen zu lassen, deutlich genug aus dem Schreiben des korinthischen Bischofs hervor? So habt auch ihr, schreibt derselbe an die römischen Christen, durch eure Ermahnung (das Schreiben des römischen Bischofs Soter an die Korinthier, welches Dionysius in dem seinigen beantwortet [1]), die von Petrus und Paulus geschehene Pflanzung in Verbindung gebracht (τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε, d. h. ihr habt die Verbindung erneuert, in welcher die beiden von denselben Aposteln gestifteten Gemeinden, die korinthische und die römische, zu einander stehen), denn nachdem beide Apostel uns für unser Korinth gepflanzt (εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, unsere korinthische Gemeinde gestiftet) hatten, begaben sie sich gleicher Weise auch nach Italien zusammen lehrend, und starben daselbst den Märtyrertod zu derselben Zeit. Wie lässt sich hier ein specielles, die Thatsachen der Geschichte umgestaltendes Interesse verkennen, wenn hier aller Geschichte zuwider Petrus auf gleiche Weise wie Paulus zum Stifter der korinthischen Gemeinde gemacht wird? Bei dem dritten in der Reihe unserer Zeugnisse, dem des römischen Cajus, gibt man voraus die Möglichkeit eines besondern Interesses

1) Vergl. Eusebius H. E. 4, 22.

zu, um so mehr aber soll erwogen werden, dass er in Rom selbst schrieb, dass er die Lokalitäten am Vatican und an der Strasse nach Ostia genau angibt, dass undenkbar sei, es könne in dieser Angabe ein Irrthum sein, weil Tausende ihn sofort hätten widerlegen müssen. Von den τρόπαια der beiden Apostel in Rom spricht allerdings Cajus mit genauer Bezeichnung der Lokalitäten, was kann aber das Zeugniss eines Schriftstellers beweisen, welcher von dem Factum des Todes, das die Gräber bezeugen sollen, schon durch einen Zeitraum von beinahe anderthalb Jahrhunderten getrennt ist? Sein Zeugniss sagt uns nur, dass schon damals, als er schrieb, das, was er über die beiden Apostel berichtet, in Rom erzählt und geglaubt wurde. Insofern ist es allerdings undenkbar, dass in dieser Angabe ein Irrthum sein kann, und Tausende hätten ihn sogleich widerlegen müssen, wenn er etwas als römische Tradition ausgegeben hätte, wovon Niemand in Rom etwas wusste. Man verwechsle nur nicht Factum und Sage. So wenig über die Wirklichkeit der Sage ein Zweifel sein kann, so wenig folgt daraus für ihren historischen Grund.

Auch der Inhalt der Sage selbst kann ihre historische Glaubwürdigkeit nicht erhöhen. Dass die spätere Überlieferung vom Kreuzestode des Petrus, welcher zufolge er aus Demuth Bedenken getragen, in der Form des Todes dem Heiland ganz gleich zu kommen, und desshalb gebeten habe, dass man ihn mit herabgesenktem Haupte und in die Höhe gerichteten Füssen kreuzigen möge, ein Zug sei, welcher mehr das Gepräge späterer krankhafter Frömmigkeit als der einfachen apostolischen Demuth an sich trage, wird selbst von Neander anerkannt [1]). Wie theuer wäre also die Anwesenheit des Apostels in Rom, die ja ohnediess für den Protestanten eine rein historische Frage ist, und für ihn nicht das geringste anderweitige Moment haben kann, erkauft, wenn sie nur um solchen Preis, mit Aufopferung des ächt apostolischen Charakters, einer von jedem eitlen Gepränge freien Demuth zu gewinnen wäre? Bleiben wir aber auch blos bei dem Tertullianischen *adaequari passioni dominicae,*

---

1) A. a. O. S. 473.

welche Wahrscheinlichkeit kann auch diess unter den Umständen haben, unter welchen die beiden Apostel gestorben sein sollen? [1]) Wurden beide Apostel das gleiche Opfer einer römischen Christenverfolgung, so wird wohl auch in Hinsicht der Art und Weise ihrer Hinrichtung kein Unterschied unter ihnen gemacht worden sein, am wenigsten ein solcher, welcher dem sonst in den Sagen über sie bemerkbaren Rivalitäts-Interesse so genau entspricht. Selbst an der Lokalität der beiden Gräber verräth sich dasselbe Interesse, wenn Paulus als der mehr nur äusserliche Verkündiger Christi sein Grab auf dem Wege nach Ostia erhält, während Petrus auf dem hochberühmten Schauplatz der Verfolgung in den Gärten Nero's durch die höchste Ehre des Märtyrergrabes verherrlicht wird. Was also in dem Briefe des römischen Clemens noch nicht näher bestimmte Märtyrerehre ist, wird mit dem wachsenden Trieb der Sage zu einer festgestalteten auch räumlich lokalisirten Tradition [2]).

Soweit war es nöthig, in den Zusammenhang der die beiden Apostel betreffenden Sagen einzugehen, um, was dabei Factisches zu Grunde liegt, genauer beurtheilen zu können. Es ergibt sich aus der gegebenen Entwicklung, dass nur die Lebensgeschichte des

---

1) Glauben wir dem Tertullian sein *Petrus passioni dominicae adaequatur*, so müssen wir ihm mit demselben Grunde der Wahrheit auch das von ihm in derselben Stelle bezeugte römische Ölmärtyrerthum des Apostels Johannes glauben.

2) Der Circus Nero's war am Fusse des Vatican, Tacitus Annal. 14, 14, in derselben Gegend waren die Gärten Nero's. Ebendaselbst sollte Petrus begraben sein, wo ihm später eine Kirche erbaut wurde. Vergl. *Roma antica di F. Nardini Ed. IV. di A. Nibby T. IV. Rom.* 1819 S. 358, wo der italienische Alterthumsforscher fragt: *forse Nerone immanissimo in far strage di Christiani usò poi pietà in distruggere il suo circo per concedervi loro la sepoltura?* In der Beschreibung der Stadt Rom v. E. Plattner, C. Bunsen u. s. w. II. 1. 1832. S. 52, wird über die oben angeführten Worte des Cajus: 'Εγὼ δὲ τὰ τρόπαια u. s. w. bemerkt: „genau betrachtet sei diess nur ein Zeugniss, dass der Apostel in jener Verfolgung hier gelitten habe: die Städte des Märtyrertodes sei das Siegeszeichen des Christen, auch wenn sie nicht seine Grabstätte geworden ist." Offenbar hat aber schon Eusebius die Worte des Cajus von den Gräbern der Apostel verstanden.

Paulus die geschichtliche Grundlage und der Anknüpfungspunkt ist, von welchem aus das Gewebe der Sage nach verschiedenen Richtungen sich fortgesponnen hat. Alles, was dabei als wirklich Geschehenes vorauszusetzen ist, erweist sich als factisch nur für Paulus und nicht für Petrus. Was von Petrus erzählt wird, ist nur der traditionelle Reflex der zum Leben des Paulus gehörenden geschichtlichen Wirklichkeit. Die daran sich anknüpfende Sage aber hat den Gang genommen, dass Paulus zuerst alles, dessen sich entäussern musste, was den Inhalt seines Lebens ausmachte, um es auf Petrus übergehen zu lassen, sodann aber sein Eigenthum, auf welches ihm sein Recht nicht abgesprochen werden konnte, nur so wieder zurückerhielt, dass es selbst nur der Abglanz der höhern von Petrus ausstrahlenden Glorie sein sollte. So hat die Sage mit den drei historischen Thatsachen, welche hier in Betracht kommen, dem Apostelamt unter den Heiden, der Anwesenheit in Rom, dem Märtyrertode daselbst nach ihrem Interesse frei geschaltet. Es lassen sich daher drei Entwicklungsmomente der verschieden sich gestaltenden Sage unterscheiden. Um den Paulus aus der Sphäre zu verdrängen, die er zuerst mit seiner apostolischen Thätigkeit unter den Heiden ausgefüllt hatte, wurde ihm Petrus als der wahre Heidenapostel entgegengestellt, und er selbst musste die Rolle eines falschen, eine heidnische Lehre verkündigenden Apostels übernehmen. Kaum hatte sich die geschichtliche Wahrheit wenigstens so weit geltend gemacht, dass Paulus sein geschichtliches Recht behauptete und die beiden Apostel in gleicher Würde einander zur Seite stunden, so musste Paulus in allem, was man ihm als das Seinige nicht mehr nehmen konnte und wollte, in der Gründung der bedeutendsten Gemeinden, namentlich der korinthischen und der römischen, in der Ehre des in Rom erlittenen Märtyrertodes und des daselbst erhaltenen Begräbnisses, den Vorrang dem Petrus überlassen. Wer sieht nun aber nicht in allem diesem den Reflex der verschiedenen Gestaltungen des Verhältnisses, in welchem die beiden Hauptparteien im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter einander entgegenstunden? Dass die Judenchristen in dem Heidenapostel Paulus zuerst nur

einen Gegner und Feind des Gesetzes und des auf der Fortdauer des Gesetzes beruhenden Judenchristenthums sahen, welchen sie selbst in den heidenchristlichen Gemeinden auf jede Weise zu bekämpfen suchten, kann nicht bezweifelt werden. Je grösser aber die Fortschritte waren, welche das Christenthum durch die Bemühungen des Apostels Paulus und seiner Schüler unter den Heiden gemacht hatte, desto weniger konnte es an solchen fehlen, welche trotz aller Einwirkungen der Judenchristen die Grundsätze des paulinischen Christenthums aufrecht erhielten. Hiedurch war ein Gegensatz entstanden, welcher in seiner schroffen Gestalt nicht fortbestehen konnte, wenn es zu einer Einheit der christlichen Kirche kommen sollte. Dass es dazu gekommen ist, ist geschichtliche Thatsache, eine falsche Vorstellung aber ist es, wenn man meint, es sei überall nur das paulinische Christenthum gewesen, das den Sieg über das ihm gegenüberstehende Judenchristenthum gewann. So sehr die beiden Parteien durch gegenseitige Annäherungen in einander verschmolzen, so übergreifend war doch dabei, wie manche Erscheinungen zeigen können, noch immer die Macht des Judaismus, und zu welchen Accommodationen die Pauliner, sei es freiwillig oder durch die Macht der Umstände gedrungen, sich verstunden, beweisen Schriften wie die Apostelgeschichte, und mehrere der nachapostolischen Briefe des Kanons. So stellt sich uns also in den die Schicksale der beiden Apostel betreffenden Sagen ein über ihr Lebensende hinausgehendes Bild nicht ihrer Persönlichkeit, sondern nur der an ihrer Person hängenden Parteien und der Geschichte derselben dar. So betrachtet und in ihrem wahren Charakter aufgefasst, haben diese Sagen bei allem Unhistorischen ihres Inhalts einen wahrhaft historischen Werth, als ein lebendiges Bild, in welchem sich jene Zeit mit den sie bewegenden Interessen und Bestrebungen abspiegelt, wobei aber freilich nur um so mehr in die Augen fällt, wie wesentlich anders die Geschichte wird, wenn man nicht nur, was blosse Sage ist, als Geschichte annimmt, sondern auch um den Zusammenhang der so wenig aufeinander passenden Sagen zu ergänzen, zu den ohnediess unhistorischen Facta noch neue hinzusetzt, wie diess bei

der Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus der Fall ist, von deren grundloser Voraussetzung man sich endlich losmachen sollte, um sich den freien Blick in die so wichtigen Verhältnisse jener ältesten Zeit der erst werdenden Kirche, nicht immer wieder trüben und irreleiten zu lassen.

Zweiter Theil.

Die Briefe des Apostels Paulus.

der Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus der Fall ist, von deren grundloser Voraussetzung man sich endlich losmachen sollte, um sich den freien Blick in die so wichtigen Verhältnisse jener ältesten Zeit der erst werdenden Kirche, nicht immer wieder trüben und irreleiten zu lassen.

Zweiter Theil.

.e Briefe des Apostels Paulus.

Einleitung.

Die voranstehende Untersuchung enthält den Beweis, welches falsche Bild von der Persönlichkeit des Apostels wir uns machen müssten, wenn wir für unsere Kenntniss derselben keine andere Quelle hätten, als die Apostelgeschichte. Wie auf diese Weise die Briefe des Apostels schon für die Geschichte seines apostolischen Wirkens und des ganzen Verhältnisses, in welchem er zu seiner Zeit stund, die einzige authentische Urkunde sind, so sind sie überhaupt, je grösser und origineller der Geist ist, welcher in ihnen sich ausspricht, ein um so treuerer und lebensvollerer Spiegel desselben. Je tiefer man sich in sie hineinarbeitet, ein um so reicheres und eigenthümlicheres Leben schliesst sich in ihnen, als dem unmittelbarsten Erzeugniss desselben auf. Nur hat sich auch in den Briefen derselbe Doppelgänger, dessen falsches Gegenbild sich in der Apostelgeschichte an die Stelle des wahren Apostels gesetzt hat, ihm zur Seite gestellt. Dass von den dreizehen paulinischen Briefen, welche das christliche Alterthum einstimmig als Briefe des Apostels anerkannt und überliefert hat, nicht alle den gleichen Anspruch auf Authentie zu machen haben, dass mehrere derselben den überwiegenden Verdacht der Unächtheit gegen sich haben, ist ein Ergebniss der neueren Kritik, das immer allgemeinere Anerkennung findet. Erwägt man den gegenwärtigen Stand der Kritik der paulinischen Briefe, so möchte es an der Zeit sein, nach Massgabe der bisherigen Untersuchungen das kritische Urtheil über sie nach derselben Klas-

Zweiter Theil.

Die Briefe des Apostels Paulus.

Einleitung.

Die voranstehende Untersuchung enthält den Beweis, welches falsche Bild von der Persönlichkeit des Apostels wir uns machen müssten, wenn wir für unsere Kenntniss derselben keine andere Quelle hätten, als die Apostelgeschichte. Wie auf diese Weise die Briefe des Apostels schon für die Geschichte seines apostolischen Wirkens und des ganzen Verhältnisses, in welchem er zu seiner Zeit stund, die einzige authentische Urkunde sind, so sind sie überhaupt, je grösser und origineller der Geist ist, welcher in ihnen sich ausspricht, ein um so treuerer und lebensvollerer Spiegel desselben. Je tiefer man sich in sie hineinarbeitet, ein um so reicheres und eigenthümlicheres Leben schliesst sich in ihnen, als dem unmittelbarsten Erzeugniss desselben auf. Nur hat sich auch in den Briefen derselbe Doppelgänger, dessen falsches Gegenbild sich in der Apostelgeschichte an die Stelle des wahren Apostels gesetzt hat, ihm zur Seite gestellt. Dass von den dreizehen paulinischen Briefen, welche das christliche Alterthum einstimmig als Briefe des Apostels anerkannt und überliefert hat, nicht alle den gleichen Anspruch auf Authentie zu machen haben, dass mehrere derselben den überwiegenden Verdacht der Unächtheit gegen sich haben, ist ein Ergebniss der neueren Kritik, das immer allgemeinere Anerkennung findet. Erwägt man den gegenwärtigen Stand der Kritik der paulinischen Briefe, so möchte es an der Zeit sein, nach Massgabe der bisherigen Untersuchungen das kritische Urtheil über sie nach derselben Klas-

sification festzustellen, mit welcher Eusebius in der klassischen Stelle über den Kanon, mit Rücksicht auf die vor ihm liegenden historischen Zeugnisse, sein Urtheil über die den Kanon des Neuen Testaments betreffenden Schriften abgegeben hat. Die paulinischen Briefe scheiden sich in Homologumena und Antilegomena. Zu den Homologumena können nur die vier allen andern in jeder Beziehung vorangehenden Hauptbriefe des Apostels gerechnet werden, der Brief an die Galater, die beiden Korinthierbriefe und der Brief an die Römer. Gegen diese vier Briefe ist nicht nur nie auch nur der geringste Verdacht der Unächtheit erhoben worden, sondern sie tragen auch den Charakter paulinischer Originalität so unwidersprechlich an sich, dass sich gar nicht denken lässt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen könnte. Alle andern Briefe, welche man gewöhnlich dem Apostel zuschreibt, gehören in die Klasse der Antilegomena, womit jedoch keineswegs, wie diess ja auch bei Eusebius nicht der Begriff der Antilegomena ist, die positive Behauptung wirklicher Unächtheit ausgesprochen, sondern nur der Widerspruch bezeichnet werden soll, welchem ihre Ächtheit theils wirklich schon ausgesetzt ist, theils noch weiter ausgesetzt sein kann, indem unter allen jenen kleineren paulinischen Briefen kein einziger ist, gegen welchen nicht, vom Standpunkt jener vier Hauptbriefe aus, das eine oder andere Bedenken erhoben werden kann. Sie unterscheiden sich ihrer ganzen Beschaffenheit nach von jenen vier ersten Briefen so wesentlich, dass sie, selbst als paulinische Briefe betrachtet, nur eine zweite Klasse der Briefe des Apostels bilden können, wie sie ja auch grösstentheils erst in der spätern Zeit seiner apostolischen Thätigkeit verfasst worden sein sollen. Wie aber Eusebius selbst unter seinen Antilegomena auch wieder einen Unterschied macht, und aus der Klasse derselben diejenigen als Notha besonders hervorhebt, bei welchen der Widerspruch nicht mehr blos innerhalb eines schwankenden Urtheils bleibt, sondern schon die überwiegende Wahrscheinlichkeit wirklicher Unächtheit begründet, so fehlt es auch unter diesen deuteropaulinischen Briefen nicht an solchen, bei welchen sich das kritische

Urtheil mehr und mehr auf diese Seite hinneigt. In diese Unterabtheilung der paulinischen Antilegomena sind nach meiner und anderer Kritiker Ansicht die sogenannten Pastoralbriefe zu setzen. Es ergeben sich hieraus drei Klassen paulinischer Briefe, eine Klassification, welche sich auch auf eine alte Auctorität stützen lässt. Der marcionitische Kanon, dessen Ἀπόστολος die älteste uns bekannte Sammlung paulinischer Briefe war, enthielt nicht die gewöhnlichen dreizehn Briefe des Apostels, sondern mit Ausschliessung der drei Pastoralbriefe nur zehen. Die Pastoralbriefe machen so in jedem Fall in ihrem Verhältniss zum Kanon Marcions eine eigene Klasse aus, aus welchem Grunde sie auch in demselben fehlen mochten. Fehlten sie, weil sie damals noch gar nicht existirten, so konnten sie in der Folge als Notha in eine Sammlung, welche nur ächte paulinische Briefe enthalten sollte, gar nicht aufgenommen werden. Aber auch, wenn sie damals schon existirten und nur dem Marcion nicht bekannt waren, was kaum denkbar ist, wenn sie als ächte paulinische Briefe schon so lange vorhanden waren, ist ihr Verhältniss zu diesem Kanon dasselbe, sie fehlten in ihm als nicht paulinische Schriften. Waren sie aber als schon bekannte Schriften vom marcionitischen Kanon ausgeschlossen, so fehlten sie in ihm als Schriften, welche von dem Urheber dieses Kanons nicht für paulinisch gehalten wurden, und es sprach sich in ihrer Ausschliessung das Urtheil aus, dass sie, wenn nicht als notorisch später entstandene Schriften, doch wenigstens als solche, welche den ächten paulinischen Charakter an sich vermissen lassen, nicht als paulinisch gelten können. Vom Standpunkt des marcionitischen Kanons aus betrachtet machen diese Briefe in jedem Falle die letzte Klasse der dem Apostel Paulus gewöhnlich zugeschriebenen Briefe aus. Gehen wir von diesen in jenem Kanon fehlenden Briefen zu denen fort, die er wirklich enthielt, so erhalten wir zwei weitere der obigen Klassification entsprechende Klassen, nämlich eine Reihe paulinischer Briefe erster Ordnung und eine andere zweiter Ordnung. Nach Epiphanius (Haer. 42, 9) waren die paulinischen Briefe im Kanon Marcions so geordnet: Galater, 1. und 2. Korinthier, Römer, 1. und 2. Thessal., Epheser (wo-

für aber bei Marcion die Aufschrift: „an die Laodicener“ lautete), Colosser, Philemon, Philipper. Bei dieser Ordnung der paulinischen Briefe fasst man gewöhnlich nur das Voranstehen des Galaterbriefs in's Auge, wovon der Grund die Wichtigkeit sein soll, welche dieser Brief gerade für die Lehre eines so entschieden antijudaistischen Pauliners, wie Marcion war, gehabt haben müsse. Dann müssten aber auch die übrigen Briefe nach dem Gesichtspunkt ihrer grössern oder geringern Wichtigkeit für die Lehre Marcion's geordnet sein, wobei man schon nicht begreift, warum die beiden Korinthierbriefe dem Römerbriefe voranstehen, noch weniger aber, warum die übrigen gerade in dieser Ordnung folgen. Soll es dagegen die Rücksicht auf die Zeitordnung sein, nach welcher sie diese Stellung erhalten haben, so stehen die beiden Thessalonikerbriefe im Wege, welche in diesem Falle nicht erst auf den Römerbrief folgen, sondern als die zuerst geschriebenen allen andern voranstehen sollten. Und doch muss man eine gewisse Rücksicht auf die Zeitfolge darin wieder erkennen, dass die Thessalonikerbriefe sogleich auf jene vier Hauptbriefe folgen. Erwägt man diese Momente, so kann man sich unstreitig den marcionitischen Kanon nur aus der Voraussetzung erklären, er sei aus zwei verschiedenen Sammlungen entstanden. Die erste Sammlung bildeten die vier Briefe, Gal., 1. und 2. Kor., Röm., welche nur der Zeitfolge nach so zusammengestellt worden sein können. Auch die zweite Sammlung kann nur chronologisch geordnet worden sein, indem man sonst nicht recht begreift, warum der Anfang gerade mit 1. und 2. Thessal. gemacht wird, und der Brief an die Philipper erst auf den an Philemon folgt. Wie es sich nun auch mit der Entstehung dieser beiden Sammlungen verhalten mag, eine merkwürdige Erscheinung dieses Kanons bleibt es immer, dass wir in ihm in eine zweite Reihe alle diejenigen kleineren paulinischen Briefe gestellt sehen, welche sich von den Hauptbriefen in mancher Beziehung so unterscheiden, dass sie dem kritischen Zweifel mehr oder minder Raum in sich geben, und es dringt sich daher, wenn sonst überwiegende Gründe gegen die Unächtheit dieser Briefe vorhanden sein sollten, sehr natürlich die Vermuthung auf, die secun-

däre Stellung dieser sämmtlichen Briefe könne auch darin ihren Grund haben, dass sie, nachdem die Sammlung der ächten paulinischen Briefe schon geschlossen war, als deuteropaulinische erst hervortraten. Sie wurden daher zwar, da sie sich für paulinische Briefe ausgaben, mit den ächten ursprünglichen Briefen des Apostels verbunden, die Art und Weise aber, wie sie sich an sie anschlossen, verräth noch ihren späteren Ursprung, und es ist eben so natürlich, dass sie so als spätere, obgleich für paulinisch gehaltene Briefe von den übrigen sich absondern, als es natürlich ist, dass die die marcionitische Lehre bestreitenden, somit schon voraussetzenden Pastoralbriefe in diesem Kanon ganz fehlten. Es knüpft sich auf diese Weise an den Namen eines Mannes, welcher überhaupt in der Geschichte des paulinischen Christenthums, das ihm allein als das reine und lautere Christenthum galt, Epoche macht, und in dieser Beziehung weit bedeutender ist, als man gewöhnlich dem Häretiker zugesteht, ein kritisches Datum an, das für die neuere Kritik der paulinischen Briefe nicht ohne Wichtigkeit ist [1].

---

1) Da die Bedeutung der Gründe, die sich gegen den Ursprung und Charakter der kleineren Briefe, den vier ersten Briefen gegenüber, geltend machen lassen, bei weiterer unbefangener kritischer Erforschung aller Wahrscheinlichkeit nach auch ferner sich nicht vermindern, sondern nur verstärken wird, so ist schon jetzt das Einfachste und Naturgemässeste, die im Kanon unter dem Namen des Apostels stehenden Briefe in ächte und unächte, paulinische und pseudopaulinische, zu theilen und die letzteren nach der Wahrscheinlichkeit ihrer chronologischen Folge zu ordnen.

Erste Klasse der paulinischen Briefe.

Die ächten Briefe des Apostels.

Erstes Kapitel.

Der Brief an die Galater.

Nach der gewöhnlichen Annahme sind die galatischen Gemeinden (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας, Gal. 1, 2) von Paulus selbst gestiftet worden. Die Stellen 1, 8. 4, 13. 19, in welchen der Apostel von seiner Verkündigung des Evangeliums bei den Galatern spricht, lassen diess nicht wohl bezweifeln, die Apostelgeschichte aber gibt uns über die Zeit und Veranlassung keine genauere Kunde. Man kann zwar die Stiftung dieser Gemeinden, wenn sie in den Bericht der Apostelgeschichte eingereiht werden soll, nur in die Zeit der zweiten Reise des Apostels (Ap.-Gesch. 16, 6 f.) setzen, da er damals nach Galatien kam, und auf der dritten Reise, die ihn wieder nach Galatien führte, nur die damals schon vorhandenen Jünger stärkte, Ap.-Gesch. 18, 23. Auffallend ist aber doch, dass der Verfasser der Ap.-Gesch. 16, 6, ohne von einer Stiftung einer christlichen Gemeinde etwas zu sagen, den Apostel Phrygien und Galatien nur durchwandern lässt, und zwar, wie man vermuthen muss, so rasch, dass an einen längern Aufenthalt kaum gedacht werden kann. Indess lässt sich wenigstens der Apostelgeschichte zufolge nichts anders annehmen. In Ansehung der Glieder dieser Gemeinden ist die gewöhnliche Meinung, dass sie theils aus Judenchristen, theils aus Heidenchristen bestanden. Dass auch Judenchristen unter ihnen waren, hält man an sich schon für wahrscheinlich, da, wie überhaupt in Kleinasien, so auch in Galatien (vergl. 1. Petr. 1, 1) viele Juden lebten, auch glaubt man, dass der Apostel vom Gesetz

und Alten Testament nicht so hätte reden können, wie er Gal. 3, 2. 13. 4, 3. 31 thut, wenn nicht unter den Lesern seines Briefs auch Juden gewesen wären. Das Letztere beweist jedoch nichts, da auch bei Heiden, die sich zum Judenthum oder Christenthum hinneigten, Kenntniss des A. T. vorauszusetzen ist. Es bleibt daher zweifelhaft, ob in den galatischen Gemeinden auch Judenchristen waren, und wenn diess auch an sich nicht gerade unwahrscheinlich ist, so kann man doch um so weniger Gewicht darauf legen, da der Brief selbst in mehreren Stellen (man vgl. 4, 8. 5, 2. 6, 12) deutlich genug zeigt, dass der Apostel zu Heidenchristen spricht.

Was den Apostel bestimmte, diesen Brief an die galatischen Gemeinden zu schreiben, ist aus dem Briefe selbst sehr bestimmt zu sehen. Die galatischen Christen waren sehr nahe daran, von dem Evangelium, wie es der Apostel bei ihnen verkündigt hatte, wieder abzufallen, 1, 6. 3, 1. 3. 4, 9 f. 21. 5, 2 f. 7. Es geschah diess durch die Einwirkung fremder Lehrer, welche erst nach dem Apostel in diese Gemeinden gekommen waren, und die galatischen Christen in ihrem Christenthum durch die Besorgniss irre machten, sie können durch eine Lehre, wie die des Apostels Paulus war, nicht selig werden. Sie stellten ihnen vor, dass sie sich vor allem der Beschneidung unterwerfen müssen, 5, 2. 11. Wir begegnen hier zuerst jenen judaisirenden Gegnern, mit welchen der Apostel in den von ihm gestifteten Gemeinden einen so ernsten Kampf zu bestehen hatte, und zwar tragen sie hier noch ganz das schroffe judaistische Gepräge an sich, das sie als Gegner des paulinischen Christenthums bezeichnet. Ihre Reaction gegen die apostolische Wirksamkeit des Apostels Paulus geht nicht dahin, zu verhindern, dass auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil berufen werden, in dieser Hinsicht ist die Schranke des Judenthums auch für sie schon durchbrochen, um so eifriger aber sind sie bemüht, den Grundsatz festzuhalten, dass auch in dieser weitern Sphäre alles Heil nur in der Form des Judenthums zu Theil werden kann. Dem Judenthum muss auch den Heiden gegenüber sein absolutes Recht bleiben. Es ist daher schlechthin unmöglich, ohne dass man sich zum Judenthum

bekennt und sich allem demjenigen unterzieht, was das Judenthum als nothwendige Bedingung des Heils vorschreibt, durch das Christenthum selig zu werden. Indem sie diesen Grundsatz überall voranstellten, machten sie es sich zur eigentlichen Aufgabe, den Schaden, welchen der Apostel Paulus durch sein die Freiheit vom Gesetz predigendes Evangelium angestiftet hatte, dadurch wieder gut zu machen, dass sie mit allem Nachdruck auf die Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes drangen, um die Heiden nicht sowohl zu christianisiren als zu judaisiren. Wo also der Apostel Paulus nach ihrer Ansicht nur als Neuerer und Revolutionär aufzutreten schien, wollten sie mit ihren conservativen Grundsätzen vermittelnd dazwischentreten, und die neuen Ideen und Lehren, in welche das Heil der Menschheit gesetzt wurde, nur auf der positiven Grundlage des Judenthums gelten lassen. Es lag ganz in der Natur der Sache, dass sie nur als Gegner des Apostels Paulus auftraten, dass sie überall, wo sie mit ihm zusammentrafen, die entschiedenste und hartnäckigste Opposition gegen ihn bildeten, aber dieser Gegensatz kann uns nicht berechtigen, in ihnen nur Irrlehrer, Betrüger und Verführer zu sehen, nur Leute, die aus böser Absicht es sich überall zum Geschäft machten, in das segensvolle Werk des Apostels hemmend und störend einzugreifen. Allerdings stellt der Apostel Paulus selbst sie so dar, allein wir dürfen nicht vergessen, dass hier Partei gegen Partei steht, und jeder Theil die Sache, um die es sich handelt, nur von seinem partikulären Standpunkt aus auffasst und beurtheilt. Wir haben keine Ursache, anzunehmen, dass es diesen Gegnern des Apostels mit den Absichten und Grundsätzen, die sie verfochten, nicht vollkommen Ernst war, dass sie nicht mit voller Überzeugung so handelten, wie sie uns erscheinen, ja der ganze Eindruck, welchen sie auf uns machen, kann uns in ihnen nur Menschen sehen lassen, welche mit den Ansichten und Grundsätzen, für die sie eifern, so fest verwachsen sind, dass sie sich gar nicht von ihnen trennen und über sie erheben können. Es sind mit Einem Worte Juden oder Judenchristen von ächtem Schrot und Korn, welche sich so wenig in die freieren Ansichten des paulinischen Christenthums hinein-

finden konnten, dass sie, wenn das Judenthum nicht mehr seine absolute Geltung haben sollte, den Boden für ihre Existenz zu verlieren glaubten. Dass sie sich dabei auch die ungerechtesten Beschuldigungen und übelwollendsten Verleumdungen gegen den Apostel Paulus erlaubten, soll hiemit keineswegs geleugnet werden, es sind diess Erscheinungen, wie sie bei keinem Parteikampf fehlen, nur dürfen wir uns den Gesichtspunkt für die Hauptsache, um die es sich handelt, nicht verrücken lassen, und müssen daher auch den Gegnern des Apostels die Anerkennung zu Theil werden lassen, die Beschränktheit ihres jüdischen Standpunkts sei vor allem die natürliche Unfähigkeit gewesen, von einer niedrigeren Stufe des religiösen Bewusstseins zu einer höhern und freiern sich zu erheben.

Hiemit ist nun auch schon der Gesichtspunkt festgestellt, aus welchem der Brief des Apostels im Ganzen aufzufassen ist. Er stellt uns mitten hinein in die grosse Bewegung des jetzt gerade in seinem Hauptmoment begonnenen Kampfs zwischen dem Judenthum und Christenthum, in die Entscheidung der so wichtigen Frage, ob es ein vom Judenthum freies und von ihm wesentlich verschiedenes Christenthum geben soll, oder ob das Christenthum nur in der Form des Judenthums existiren kann, somit selbst nichts anderes ist, als ein modificirtes und erweitertes Judenthum. Da aber alles, was das Christenthum in seinem wesentlichen Unterschied vom Judenthum war und sein sollte, erst durch den Apostel Paulus zu seiner geschichtlichen Realität gekommen war, und noch ganz an seiner Person hieng, so ist das eigentliche Thema des Briefs die Rechtfertigung des paulinischen Christenthums, die als solche zugleich die persönliche Rechtfertigung des Apostels selbst sein musste: er sah sich in diesem Conflict mit dem Judenthum und den Verfechtern desselben die Aufgabe gestellt, sich über die Berechtigung seines apostolischen Standpunktes näher zu erklären, was er nur von seinem unmittelbaren apostolischen Bewusstsein aus thun konnte. Daher ist das Erste, womit er beginnt, die Nachweisung der Unmittelbarkeit seines apostolischen Berufs, oder seines eigenthümlichen Standpunkts, dass er diesen seinen Standpunkt nicht auf dem Wege irgend einer

menschlichen Mittheilung eingenommen hat, sondern nur durch einen unmittelbaren Akt seines Selbstbewusstseins, in welchem er sich seines innern göttlichen Berufs bewusst wurde, 1, 6—16. Diese Selbstständigkeit des Princips, auf welchem seine apostolische Berufung beruhte, behauptet er auch den ältern Aposteln gegenüber, und zwar 1) negativ, sofern er auf eine auch von ihnen ganz unabhängige Weise zum Apostel Christi geworden ist, das, was er als solcher ist, zuvor schon im vollsten Sinne war, ehe er auch nur mit ihnen in irgend eine äussere Berührung kam, 1, 17. 18, und 2) positiv, sofern er bei jeder Berührung mit ihnen nicht nur seinem Princip nichts vergab, sein Recht gegen sie geltend machte, sondern auch ihm die unzweideutigste und siegreichste Anerkennung zu verschaffen wusste. Es geschah diess in drei verschiedenen Momenten, die in dem Verhältniss einer Gradation zu einander stehen, in welcher er sein Recht gegen sie selbst auf eine übergreifende, seine Superiorität thatsächlich beurkundende Weise geltend machte. Denn 1) schon auf seiner ersten Reise nach Jerusalem konnte man das Recht seines eigenthümlichen Standpunkts auf keine Weise in Anspruch nehmen, 1, 18. 19; 2) als es zum offenen Streit kam, setzte er sich mit ihnen so auseinander, dass sie die gleiche Berechtigung seines apostolischen Wirkungskreises vollkommen anerkennen mussten, 2, 1—10; 3) als Petrus in Antiochien den zuvor anerkannten Grundsätzen entgegenhandelte, war das Unrecht so entschieden auf seiner Seite, dass er sich als völlig überwiesen betrachten musste, 2, 11 f. Die persönliche Rechtfertigung geht nun hier von selbst in die dogmatische über, in die Begründung des Hauptsatzes, dass das Princip der dem Menschen allein Heil bringenden Rechtfertigung nur im Glauben an Christus, nicht in den Werken des Gesetzes liege. Dieser Satz wird 1) als unmittelbare Thatsache des christlichen Bewusstseins nachgewiesen 3, 1—5; 2) als eine dem A. T. immanente Wahrheit dargethan, sofern der substanzielle Inhalt des A. T. die dem Abraham gegebene Verheissung ist, zu welcher das Gesetz im Grunde nur als Accidens hinzukam, 3, 6—18. Daran schliesst sich eine weitere Erörterung über das Wesen des Gesetzes an, in welcher

das untergeordnete Verhältniss des Gesetzes zur Verheissung und die blos relative Bedeutung, welche das Gesetz in seiner Stellung zwischen der Verheissung und dem Glauben als blos vermittelndes, wenn auch keineswegs bedeutungsloses Moment hat, weiter gezeigt wird. Die Entwicklung des Apostels bewegt sich dann weiter fort in den Gegensätzen der Vorbereitung und der Erfüllung, der sinnlichen und der geistigen Richtung, der Knechtschaft der Unmündigen und der Freiheit der mündig Gewordenen. Das Christenthum ist die absolute Religion, die Religion des Geistes und der Freiheit, welcher gegenüber auch das Judenthum nur demjenigen untergeordneten Standpunkt angehört, auf welchem es zugleich mit dem Heidenthum unter die ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu rechnen ist. Der Beweis dafür wird geführt 1) theils objectiv aus dem inneren Wesen des Christenthums in seiner Vergleichung mit dem Wesen des Judenthums, theils subjectiv aus dem von den Christen selbst erfahrenen Leben des Geistes und der Freiheit, 4, 1—11 (was zunächst folgt 4, 12—20 ist ein Ausdruck des Schmerzes und Unmuths des Apostels über die bei den Galatern eingetretene Veränderung); 2) aus dem A. T. durch eine allegorische Deutung der beiden Söhne Abrahams, Isaak und Ismael, welche wie Freiheit und Knechtschaft sich gegen einander verhalten. Der paränetisch-praktische Theil des Briefs enthält 1) die Ermahung zum Beharren in der Freiheit des Geistes mittelst des ächten Glaubens, Warnung vor dem Rückfall in das Judenthum 5, 1—12; 2) die Aufforderung zu derjenigen sittlichen Thätigkeit, wodurch sich die wahre Freiheit und das wahre Leben im Geist bewährt, Warnung vor dem Missbrauch der Freiheit. Diese sittliche Thätigkeit wird im Allgemeinen betrachtet 5, 13—25, im Besonderen mit Rücksicht auf die Verhältnisse der Galater 5, 26—6, 10. Endlich 6, 11—18 der Schluss des Briefs, kurze nachdrückliche Zusammenfassung des Gesagten nebst dem Segenswunsch. Es lassen sich demnach drei Hauptelemente des Briefs unterscheiden, ein persönlich apologetisches, ein dogmatisches und ein praktisches. Alle drei greifen sehr eng in einander ein. Der dogmatische Theil des Briefs hat auf der einen Seite den

Beweis für die apostolische Auctorität des Apostels zu seiner Voraussetzung, auf der andern geht er von selbst in das Praktische über, sofern ein Hauptbegriff des dogmatichen Theils der νόμος ist. Es muss gezeigt werden, dass die Freiheit vom Gesetz keine Aufhebung der Nothwendigkeit des sittlichen Verhaltens ist.

Die Abfassung des Briefs ist von Manchen in eine sehr frühe, von Andern in eine sehr späte Zeit gesetzt worden. Die gewöhnliche Meinung ist, dass er bald nach der zweiten Reise des Apostels (Ap.-Gesch. 18, 23) geschrieben sei, was Rückert, Credner und Andere durch Combinationen sehr subjectiver Art näher zu bestimmen suchten. Soll dem Brief seine bestimmte Stelle in der Zeitfolge der paulinischen Briefe angewiesen werden, so kann nur sein Verhältniss zu den beiden Korinthierbriefen und dem Römerbrief in Betracht kommen. In dieser Hinsicht haben wir ein gewiss sehr beachtenswerthes Moment an den Gegnern, mit welchen es der Apostel bei den Galatern, wie bei den Korinthiern zu thun hat. Es sind dieselben judaisirenden Gegner, kaum kann jedoch ein Zweifel darüber sein, dass die ganze Art und Weise, wie der Apostel im Galaterbrief sich ihnen gegenüberstellt, den Charakter des ersten Conflicts an sich trägt. Man sieht, es handelt sich um das Allererste, wovon überhaupt bei dieser ganzen Frage die Rede sein kann; der Apostel sieht sich veranlasst, vor Allem darüber Rechenschaft zu geben, wie er überhaupt zu seinem apostolischen Beruf gekommen sei, und er spricht davon so, wie er unmöglich gesprochen haben könnte, wenn er zuvor schon mit denselben Gegnern in eine solche Berührung gekommen wäre. Er will sich mit ihnen so gründlich auseinandersetzen, als nur immer geschehen kann, wenn man sich der vollen Bedeutung eines Princips, von dessen Behauptung die ganze Lebensaufgabe abhängt, aus Veranlassung eines hemmend entgegengetretenen Gegensatzes zum erstenmal bewusst geworden ist. Denselben Eindruck eines noch ganz frischen Parteikampfs, in welchem man unmittelbar auf sein eigentliches Ziel losgeht, macht die Opposition der Gegner. Es handelt sich noch ganz um die Beschneidung als die unbedingteste Anerkennung der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes.

In den Briefen an die Korinthier ist, was gewiss bemerkenswerth ist, hievon nicht mehr die Rede, obgleich es im Ganzen unstreitig dieselben judaisirenden Gegner sind, das Parteiverhältniss, das wir im Galaterbrief noch in seiner unmittelbarsten, so zu sagen, rohesten Gestalt vor uns haben, hat sich nun schon modificirt, und der Kampf ist in ein anderes Stadium eingetreten. Man kann daher dem Galaterbrief in Vergleichung mit den drei andern Briefen nur die erste Stelle anweisen, welche er auch schon im marcionitischen Kanon hatte. Wie ihn die vom Apostel bestrittenen Gegner in eine nahe Beziehung zu den beiden Korinthierbriefen setzen, so ist es der dogmatische Inhalt, welcher ihn in einen sehr engen Zusammenhang mit dem Römerbriefe bringt. Aber auch hier ist das Verhältniss ein ganz analoges. Was im Römerbriefe die vollendete, nach allen Seiten hin ausgebildete Entwicklung der paulinischen Lehre ist, sehen wir im Galaterbrief noch in den ersten, aber schon mit aller Bestimmtheit gezogenen Grundlinien vor uns. Man kann daher von ihm aus die Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs durch die verschiedenen Hauptmomente hindurch, mit welchen er sich uns in den vier Hauptbriefen des Apostels darstellt, verfolgen. Welche wichtige historische Urkunde der Brief ist, um die ursprüngliche und wahre Stellung des Apostels zu den ältern Aposteln und ebendamit den Entwicklungsprocess des erst im Kampfe mit dem Judenthum zum bestimmtern Bewusstsein seines wesentlichen Princips sich hindurcharbeitenden Christenthums genauer kennen zu lernen, hat sich schon in den frühern Untersuchungen gezeigt, deren Hauptgrundlage der Galaterbrief sein musste.

Zweites Kapitel.

Die beiden Briefe an die Korinthier.

Die beiden Briefe sind, wie sie der Zeitfolge nach in der Mitte stehen zwischen dem Galaterbrief auf der einen und dem Römerbrief auf der andern Seite, der eigentliche Mittelpunkt des inhaltsreichen

Lebenskreises, in welchem der Apostel als der Stifter heidenchristlicher Gemeinden sich bewegte. Was sich im Galaterbrief noch in seinen einfacheren Elementen darstellt, im Römerbriefe aber schon in das abstracte Gebiet dogmatischer Gegensätze hinübergeht, breitet sich in den beiden Korinthierbriefen in der vollen Realität des concreten Lebens, und mit aller Verwicklung der Verhältnisse, wie sie in einer christlichen Gemeinde der ältesten Zeit stattfinden konnten, vor uns aus. Die korinthische Gemeinde war die eigenste Schöpfung des Apostels, sie war, wie er sie selbst nennt (1. Cor. 4, 15), ein von ihm erzeugtes und mit aller Liebe gepflegtes Kind, aber auch ein solches, das seiner väterlichen Zucht und pädagogischen Sorgfalt auf jede Weise bedurfte: mit keiner Gemeinde stund er in einer so nahen und vertrauten Verbindung, an keine richtete er so viele und so bedeutungsvolle Briefe, in keiner hatte er so viele Erfahrungen verschiedener Art zu machen, in keiner überhaupt eine schwierigere und wichtigere Aufgabe zu lösen. Alles diess hatte seinen Grund schon darin, dass die korinthische Gemeinde die erste auf dem klassischen Boden des alten Griechenlandes entstandene christliche Gemeinde war. Wie hätte der griechische Geist auch in seiner christlichen Wiedergeburt seine angeborene Natur verläugnen sollen? Es ist nichts natürlicher, als dass das Christenthum in einem Volke, wie das griechische war, dessen geistige Lebendigkeit und Beweglichkeit, dessen politischer Parteigeist in der neu eröffneten Sphäre einen neuen Spielraum vor sich hatte, besonders in einer Stadt, in welcher, wie in Korinth, griechische Bildung und griechische Sinnlichkeit in so engem Bunde mit einander stunden, gleich Anfangs auch Erscheinungen eigener Art hervorbrachte. Dazu kam dann aber noch, was für das persönliche Verhältniss des Apostels zu der korinthischen Gemeinde von besonderer Wichtigkeit ist, und ihm so vielfache Gelegenheit gab, auch die verborgenen, rein menschlichen Seiten seiner so vielseitigen Individualität vor uns aufzuschliessen, dass dieselben judaisirenden Gegner, die uns schon bekannt sind, in das erst noch in seiner ersten Entwicklung begriffene Leben dieser griechisch-christlichen Gemeinde ein neues, scharf eingreifendes

Element hineinbrachten. Aber auch diese Gegner selbst erscheinen jetzt, wie wenn sie den richtigen Takt gehabt hätten, dass sie in einer so durchaus griechischen Gemeinde anders auftreten müssen, als in einer kleinasiatischen, oder weil sie indess selbst in ihrem religiösen Bewusstsein über Manches hinweg gekommen waren, woran sie anfangs noch festhielten, in einer mehr abgeschliffenen, feineren, weniger nationaljüdischen Gestalt. Ihre Opposition gegen das paulinische Christenthum geht nicht mehr blos vom reinjüdischen Standpunkt aus, auf welchem das Hauptgewicht einzig auf die Beschneidung gelegt wird, sie ist nun schon auf den eigentlich christlichen Boden vorgerückt, auf welchem es sich vor Allem um den ächt christlichen Begriff der apostolischen Auctorität handelt, wie sie aber so intensiver und principieller ist, so ist sie für den Apostel selbst persönlich gefährlicher.

Der Apostel behandelt in dem ersten Brief eine Reihe von Gegenständen, die für jene erste Zeit in einer noch so jungen Gemeinde ein besonderes Interesse hatten. Die Hauptangelegenheit, die ihn beschäftigt, war der durch die Einwirkung der judaisirenden Gegner entstandene Parteigeist der korinthischen Gemeinde. Sie hatte sich in mehrere Parteien getheilt, deren jede einen ihre Richtung bezeichnenden Namen an der Stirne trug, 1, 12. Die Namen Paulus, Apollos, Kephas und Christus bezeichnen, wie es scheint, ebenso viele Parteien. Sehr natürlich begegnet uns vor Allem eine paulinische Partei. Die Korinthier waren nicht vom Apostel abgefallen, sie hatten sich nur in Parteien getheilt, und die dem Apostel treuer gebliebenen Mitglieder der Gemeinde bildeten noch immer, wie sich aus dem Inhalt der beiden Briefe ergibt, die überwiegende Mehrheit. Dass, wenn es einmal verschiedene Parteien in Korinth gab, auch eine nach Apollos sich nannte, kann gleichfalls nicht befremden. Apollos war unmittelbar nach dem Apostel sein Mitarbeiter an der Sache des Evangeliums in Korinth geworden, und wenn er, wie die Apostelgeschichte 18, 24 von ihm rühmt, durch alexandrinische Bildung und Schriftkenntniss in so hohem Grade sich auszeichnet, so lässt sich leicht begreifen, wie es manche in Korinth

geben mochte, welche durch die den griechischen Geist besonders anziehende Form seiner Vorträge so für ihn eingenommen wurden, dass sie ihm selbst vor dem Apostel Paulus einen gewissen Vorzug gaben. Wie konnte aber die günstige Aufnahme, welche andere gleichgesinnte Lehrer bei einem Theil der Gemeinde fanden, dem Apostel als ein so gefährlicher, so ernstlich zu bekämpfender Parteigeist erscheinen? Es mussten daher noch andere Verhältnisse hinzukommen, wenn die für Apollos sich aussprechende Stimmung als Zeichen einer so bedenklichen Richtung der Gemeinde vom Apostel aufgefasst werden konnte. Den eigentlichen Grund der Differenz und Spaltung können wir erst in dem Namen der beiden andern Parteien suchen. Mit dem Namen des Petrus ist von selbst ein Gegensatz zu Paulus gegeben. Petrus selbst war, so viel wir wissen, nie nach Korinth gekommen, aber unter der Auctorität seines Namens war ein judenchristliches Element in die ohne Zweifel beinahe durchaus aus Heidenchristen bestehende Gemeinde eingedrungen. Nur in diesem Sinne kann der Apostel eine jener Parteien mit dem Namen des Kephas oder Petrus bezeichnen. Erwartet man nun aber, dass der Apostel die sonst durch judaisirende Gegner verbreiteten Grundsätze zum Gegenstand seiner Bestreitung machen werde, so entspricht dieser Voraussetzung der Inhalt seiner Briefe nicht. Es ist in ihnen nirgends in der Weise, wie in den Briefen an die Galater und die Römer die jüdische Meinung von der absoluten Geltung des mosaischen Gesetzes und der Nothwendigkeit seiner Beobachtung zur Seligkeit bestritten wird, vom Gesetze und allem, was damit zusammenhängt, die Rede. Vergebens verfolgt man so überhaupt durch beide Briefe hindurch alle Spuren, welche uns der wirklichen Existenz jener Partei näher bringen könnten, erst die letzten Kapitel des zweiten Briefs lassen keinen Zweifel darüber, dass jener Gegensatz keineswegs verschwunden ist. Am Schlusse des Briefs (11, 22) enthüllt der Apostel den Judaismus seiner Gegner so offen, und bezeichnet sie selbst als falsche mit allen Ansprüchen geborner Juden aufgetretene Lehrer des Christenthums mit so scharfen Zügen, dass wir das Interesse seiner Polemik gegen sie recht gut begreifen, über

ihre Grundsätze selbst aber erhalten wir auch hier nicht die gewünschten näheren Aufschlüsse. Es erscheint daher hier der Judaismus dieser Gegner in einer neuen Gestalt, und es fragt sich somit, ob uns nicht die vierte der von dem Apostel bezeichneten Parteien, die sogenannte Christuspartei, in diese Parteiverhältnisse tiefer hineinblicken lässt. Hiemit kommen wir jedoch auf die schwierigste Frage, die so viel möglich beantwortet werden muss, wenn man sich überhaupt eine anschauliche Vorstellung von den Verhältnissen der korinthischen Gemeinde und der Stellung des Apostels zu ihr machen will.

Wer sind also die οἱ τοῦ Χριστοῦ?[1]) Unter den Interpreten und Kritikern, welche in der neueren Zeit diese Frage zuerst genauer in's Auge fassten, haben Storr und Eichhorn Meinungen aufgetellt, welche einen natürlichen Gegensatz dadurch bilden, dass, während die eine sich gar zu sehr an etwas Specielles hält, die andere dagegen um so mehr sich in das Allgemeine verliert, beide aber haben das mit einander gemein, dass sie weder auf einen bestimmteren Anhaltspunkt im Inhalt der Briefe sich stützen, noch einen klareren Begriff der Sache selbst geben. Nach Storr[2]) sollen οἱ τοῦ Χριστοῦ diejenigen Mitglieder der korinthischen Gemeinde gewesen sein, welche den Apostel Jakobus als ἀδελφὸς κυρίου zum Haupt ihrer Secte gemacht hatten, um durch dieses äussere Verwandtschaftsverhältniss ihres Sectenhauptes zu Jesus sich eines Vorzugs rühmen zu können, welcher sie selbst vor der petrinischen Partei auszeichnete. Der Apostel hätte so zwar guten Grund gehabt, 2. Cor.

1) Ich habe diese Frage zuerst in einer Abhandlung in der Tübinger Zeitschr. für Theologie 1831. H. 4. S. 61: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums, der Apostel Petrus in Rom, untersucht.

2) *Notitiae historicae epistolarum Pauli ad Corinthios interpretationi servientes.* Tub. 1758. S. 14. Opusc. acad. Vol. II. S. 246. Derselben Meinung folgten Flatt, Vorlesungen über die beiden Briefe Pauli an die Cor. S. 15. Bertholdt, Hist. krit. Einl. Th. 6. S. 339. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 3. A. 2. S. 360. Heidenreich, Comment. in I. Cor. Vol. I. 1825. S. 31.

5, 18 durch den Ausdruck Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν auf diese fleischliche Auffassung des Verhältnisses zu Christus anzuspielen, wenn aber Storr sonst für seine Meinung nichts beizubringen wusste, als dass der Apostel auch 1. Cor. 9, 5 die Brüder des Herrn nenne und 15, 7 den Jakobus noch besonders neben Petrus, welchen Werth hat eine solche Hypothese? Nach Eichhorn [1]) sollen οἱ τοῦ Χριστοῦ die Neutralen sein, welche im Unterschied von den andern unter sich streitenden Parteien behaupteten, sie halten es weder mit Paulus, noch Apollos, noch Petrus, sondern blos mit Christus. Um diese Neutralen nicht gar zu farblos zu lassen, suchte Pott [2]) die Eichhorn'sche Meinung durch Vergleichung der Stelle 1. Cor. 3, 22 fester zu begründen, wo Paulus nach der vorangehenden Rüge der Schismen in der korinthischen Gemeinde den Hauptsatz seiner Erörterung in die Worte: πάντα ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς, εἴτε Κηφᾶς, πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, so zusammenfasse, dass man die Ansicht und Lehre der Χριστοῦ ὄντες als die von dem Apostel selbst gebilligte anzusehen habe. Dieselben οἱ τοῦ Χριστοῦ seien 1, 12 gemeint. Indem der Apostel 3, 22 die Korinthier selbst auffordere, τοῦ Χριστοῦ εἶναι, wolle er ebendamit die Anhänger der Secten auf die Lehre der wahren Lehrer hinweisen, an die sich οἱ Χριστοῦ schon halten. Die Quelle, aus welcher sie ihre christliche Lehre schöpften, sei eben der Unterricht des Paulus, Apollos, Petrus, um aber jeden Schein einer Secte zu vermeiden, haben sie sich nicht nach dem Lehrer, der zuerst den Grundsatz τοῦ εἶναι Χριστοῦ aufstellte, sondern schlechthin τοῦ Χριστοῦ genannt. Allein in den genannten beiden Stellen ist zwar von einem Χριστοῦ εἶναι die Rede, wie aber bei genauerer Vergleichung leicht zu sehen ist, in sehr verschiedenem Sinn. In der Stelle 1, 12 sind die Worte: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ ebenso die Bezeichnung einer Secte, wie die vorangehenden drei Sätze ebenso viele Secten bezeichnen [3]).

---

1) Einleitung in das N. T. Bd. 3, 1. S. 107.
2) Epist. Pauli ad Cor. Partic. 1. 1826. Proleg. S. 31.
3) In der vorstehenden Erörterung, von S. 298 an, hat der Verfasser

Jene Worte können ebendaher nur in dem Sinne eines der sogenannten Christuspartei Angehörenden, nicht aber so genommen werden, wie wenn der Apostel im Gegensatz gegen jene Secten auf die über alle jene sectirerischen Spaltungen und Verschiedenheiten hinausliegende, in Christus gegebene göttliche Einheit hinweisen wollte. Sollen daher οἱ Χριστοῦ die Neutralen sein, so sind auch die Neutralen selbst wieder nichts anders als eine Secte, wie sie auch Neander [1]) genommen hat. „Sie haben wohl in einem falschen Sinne behauptet, Christi zu sein. Höchst wahrscheinlich habe der Weisheitsdünkel der Korinthier die Veranlassung gegeben, dass unter den Streitigkeiten darüber, ob die Lehre des Paulus, Petrus oder Apollos die allein rechte und vollkommene sei, auch solche unter ihnen auftraten, welche das Christenthum besser als Paulus, Petrus und Apollos verstehen wollten, welche sich, sei es aus mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen, die sie auf ihre Weise nach ihren vorgefassten Meinungen und Einbildungen deuteten, einen eigenen Christus und ein eigenes Christenthum machten, und die nun in ihrem hochmüthigen Freiheitssinne sich unabhängig machen wollten von dem Ansehen der auserwählten und erleuchteten Zeugen des Evangeliums, welche wohl selbst eine vollkommenere Lehre als diese zu haben meinten, und welche nun in solchem Dünkel zum Unterschiede von allen andern sich die alleinigen Christusjünger nannten.“ Auch diese Ansicht kann nur als Modification der Eichhorn'schen angesehen werden, wie soll man sich aber nach allem diesem den eigentlichen Charakter der sogenannten Christuspartei denken? Wollten sie auch im Gegensatz gegen die Sectenhäupter, deren Auctorität sich die Anhänger der übrigen Secten hingaben, sich einen eigenen Christus und ein eigenes Christenthum machen, so musste doch auch ihr Verhältniss zu Christus auf irgend eine

---

in's Kurze gezogen, was er 1. Aufl. 261—271 im Anschluss an seine frühere Abhandlung ausführlicher entwickelt hatte. B. d. H.

1) Kleine Gelegenheitsschriften praktisch-christlichen, vornehmlich exegetischen und historischen Inhalts, 3. Aufl. Berlin 1829. S. 68: der Apostel Paulus und die Gemeinde zu Korinth.

ähnliche Weise, wie bei den andern Secten, vermittelt sein, und man sieht nicht, wenn sie eine vollkommenere Lehre als andere zu haben meinten, das Christenthum besser als Paulus, Apollos und Petrus zu verstehen behaupteten, wie sie diesen Vorzug mit besserem Rechte, als diess wohl auch jede andere der übrigen Secten thun mochte, von sich geltend machen wollten. Entweder sind daher οἱ Χριστοῦ keine Secte, die mit den übrigen neben ihnen genannten Secten in Eine Klasse zu setzen wäre, oder sie bildeten zwar gleichfalls eine Secte, wir müssen aber zugleich gestehen, dass wir uns wenigstens nach den bisher dargelegten Meinungen noch keinen klaren Begriff von ihrer Tendenz und Eigenthümlichkeit zu machen im Stande sind.

Um nun von dem zuletzt bemerkten Punkte aus der Wahrscheinlichkeit näher zu kommen, scheint mir die Andeutung nicht ohne Wichtigkeit zu sein, die J. E. Chr. Schmidt in einer Abhandlung über die Stelle 1. Cor. 1, 12 gegeben hat [1]: es seien eigentlich nur zwei Parteien, die paulinische und apollonische Eine, die Petriner und Christianer, wie Schmidt sich ausdrückt, ebenfalls Eine Partei. Nach dem bekannten Verhältniss, in welchem Paulus und Petrus, jener als Heidenapostel, dieser als Judenapostel, theils wirklich zu einander stunden, theils wenigstens von den Hauptparteien der ältesten christlichen Kirche zu einander stehend gedacht wurden, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die beiden Secten, die sich nach Paulus und Kephas nannten, den Hauptgegensatz bildeten. Folgt nun schon daraus, dass die beiden andern Parteien, die apollonische und die Christuspartei, im Verhältniss zu jenen sich nur auf eine geringere Differenz beziehen konnten, so führt auch das Verhältniss der paulinischen und apollonischen Partei selbst auf dieselbe Ansicht. Wir sehen aus mehreren Stellen, dass Paulus den Apollo sich völlig zur Seite setzte, und ihn als einen ächten Mitarbeiter in der Verkündigung des Evangeliums betrachtete, und in dem Inhalte der beiden Briefe des Apostels selbst findet sich

1) Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. 1. Bd. 1797. S. 91.

nichts, was auf eine tiefer gehende Differenz schliessen liesse. Ich will hiemit nicht läugnen, was gewöhnlich angenommen wird, dass der Apostel in dem Abschnitte, in welchem er von dem Unterschiede der σοφία κόσμου und der σοφία θεοῦ spricht, vorzüglich die apollonische Partei vor Augen haben mochte, aber auf der andern Seite ist doch auch wieder zuzugeben, dass die hier geschilderte Geistesrichtung die bei der korinthischen Gemeinde im Ganzen mehr oder minder vorherrschende gewesen sein muss. Der Apostel stellt ja eben diesen in der σοφία τοῦ κόσμου noch befangenen, in das Innere des ächt christlichen Lebens noch nicht tiefer eingedrungenen Sinn als eine Eigenschaft dar, die den Korinthiern überhaupt auf der damaligen Stufe ihres geistigen Lebens zukomme. Mochte daher auch das Vorherrschende dieser Geistesrichtung, insbesondere sofern sie in einer Überschätzung des Äussern des Vortrags vor dem Inhalt und der Sache selbst bestund, die apollonische Partei von der paulinischen unterscheiden, mochten die Anhänger dieser Parteien die Lehrer, die sie an ihre Spitze stellten, in ein Verhältniss zu einander setzen, das diese selbst keineswegs anerkennen konnten, so kann doch die Differenz keine so wesentliche und dogmatisch fixirte gewesen sein, dass nicht beide Parteien den Petrinern gegenüber auch wieder als Eine Partei gelten konnten, und es lässt sich somit, wenn wir die Sache von dieser Seite betrachten, sehr wohl annehmen, dass auch das Verhältniss der Kephaspartei und der Christuspartei ein ähnliches gewesen sein werde. Ja, wenn beide Parteien in der Hauptsache als eine und dieselbe betrachtet werden müssten, würde diess dem Verhältniss, das zwischen der paulinischen und apollonischen gedacht werden muss, gar nicht widerstreiten. Es kann ja dem Apostel 1. Cor. 1, 12 auch darum zu thun sein, die Namen zu häufen, um dadurch den in der korinthischen Gemeinde herrschenden Parteigeist zu schildern, der sich auch dadurch aussprach, dass man sich in der Vervielfältigung von Sectennamen gefiel, die zwar verschiedene Farben und Schattirungen, aber nicht gerade verschiedene Parteien bezeichneten.

Untersuchen wir daher vorerst die Frage, worin der Haupt-

gegensatz zwischen der paulinischen und petrinischen Partei bestund? [1])

Schmidt wollte in der genannten Abhandlung den Hauptgrund der Differenz der beiden Parteien in der Anmassung finden, mit welcher die Judenchristen nur sich für wahre Christen hielten, die Heidenchristen aber gar nicht als wahre Christen gelten lassen wollten. „Es war ein Theil unter den ersten Christen, der sich Christum vorzugsweise zueignen konnte, diess waren die Judenchristen. Christus, der Messias, kam zuerst um der Juden willen, denen er auch ganz allein verheissen war, den Juden verdankten es die Heiden, dass Christus in die Welt kam. Konnte sich nicht bei so stolzen Judenchristen die Anmassung erzeugen, dass ihnen Christus, der Messias, allein zugehöre? Gerade so, wie 2. Cor. 10, 7 diese Anmassung vorkommt. Diese nannten sich τοὺς τοῦ Χριστοῦ, Christus-Anhänger, Messias-Anhänger, oder den Namen nur wenig geändert, χριστιανούς. Sind nun diese Christianer Judenchristen, so leidet es auch keinen Zweifel, dass sie Eine Partei mit den Petrinern gewesen seien.“ Nehmen wir aber auch diess an, so muss doch dieser Anmassung der Judenchristen zugleich noch etwas anderes zu Grunde gelegen sein, sonst liesse es sich gar nicht denken, wie sie als Judenchristen in einer doch grösstentheils aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde mit einer die Heidenchristen von der Theilnahme am Christenthum ausschliessenden Anmassung sollten Eingang gefunden haben. So richtig daher Schmidt den Grund des Gegensatzes zwischen den Paulinern und Petrinern eben in demjenigen erkannte, was die Petriner zugleich zu οἱ τοῦ Χριστοῦ machte, so fragt es sich doch erst, wie diess genauer und richtiger, als es bisher geschehen ist, bestimmt werden kann?

Um diese Frage zu beantworten, gehen wir gewiss von keiner

---

1) Was hier in der ersten Auflage (S. 273—277) zunächst folgt, eine Widerlegung der Annahmen von Storr, Heidenreich und Flatt über die Petrus- und Christuspartei, und namentlich der Annahme, dass die Christuspartei sadducäische Elemente in sich gehabt habe, hat der Verfasser für die zweite gestrichen. B. d. H.

willkürlichen Voraussetzung aus, wenn wir annehmen, das Hauptmoment, das die Gegenpartei gegen Paulus geltend machte, werde sich auf irgend eine Weise in den Briefen des Apostels zu erkennen geben. Nun macht aber einen Hauptgegenstand des Inhalts der beiden Briefe eine Rechtfertigung des apostolischen Ansehens aus, das die Gegner dem Apostel Paulus nicht im vollen Sinne zugestehen wollten. Wie also, wenn sie ihn aus dem Grunde nicht als ächten und legitimen Apostel anerkannt wissen wollten, weil er nicht in demselben Sinne wie Petrus und die übrigen Apostel τοῦ Χριστοῦ war, nicht wie diese in derselben unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines Lebens auf Erden stund? Petrus selbst hatte an dieser seinen Namen in Korinth führenden Partei keinen Antheil, wie schon daraus zu schliessen ist, dass Petrus nicht selbst nach Korinth gekommen war, wohl aber müssen, wie aus allem hervorgeht, umherreisende Pseudoapostel, die sich auf den Namen des Petrus beriefen, auch nach Korinth gekommen sein. Im zweiten Briefe, in welchem überhaupt Paulus sich offener gegen diese Gegner ausspricht, und sie direkter bekämpft, werden sie 11, 13 geradezu ψευδαπόστολοι, ψευδάδελφοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ von ihm genannt. Sie also wollten die wahren ἀπόστολοι Χριστοῦ sein oder mit ihnen in nächster Verbindung stehen, und in diesem Sinne die Χριστοῦ ὄντες sein. Der den Judenchristen eigene Eifer für das mosaische Gesetz mochte auch hier in letzter Beziehung hauptsächlich die wirkende Triebfeder sein, da sie aber in einer Gemeinde von Heidenchristen, wie die korinthische war, wenn sie unmittelbar mit ihren Grundsätzen hervortraten, keine günstige Aufnahme erwarten konnten, so giengen sie auf den specielleren Grund ihrer judaistischen Opposition zurück, sie griffen die apostolische Auctorität des Apostels an, und suchten ihm auf diesem Wege entgegenzuarbeiten. Nach dieser Voraussetzung ergibt sich, wie es scheint, das Verhältniss der petrinischen Partei zur Christuspartei sehr einfach und natürlich. Es waren, wie ja auch schon die Pauliner und Apollonier nicht wesentlich differiren konnten, nicht zwei verschiedene Parteien, sondern nur

zwei verschiedene Namen einer und derselben Partei, so dass beide Namen nur die Ansprüche bezeichneten, die diese Partei für sich geltend machte. Sie nannte sich τοὺς Κηφᾶ, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, τοὺς Χριστοῦ aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehens aufstellte, und eben daher den erst später und auf eine ganz eigenthümliche Weise als Apostel aufgetretenen Paulus nicht als ächten und ebenbürtigen Apostel anerkennen wollte, ihn zum wenigsten den übrigen Aposteln weit nachsetzen zu müssen glaubte [1]). Daher nun auch die absichtlich gewählte Benennung οἱ τοῦ Χριστοῦ, nicht τοῦ Ἰησοῦ, oder τοῦ κυρίου. Der Begriff des Messias sollte vorangestellt werden, um als vollgültig mittheilende Organe des messianischen Glücks und Segens, des höheren Lebens, dessen Princip Christus ist, nur solche zu bezeichnen, die alles, was dazu gehört, aus der unmittelbarsten Überlieferung, aus einer äusserlich und thatsächlich nachweisbaren Verbindung mit der Person Jesu als des Messias empfangen hatten.

Es kommt nun darauf an, die hier aufgestellte Ansicht durch Erwägung einiger Hauptstellen in den beiden Briefen so viel möglich zu begründen. Vielleicht enthält schon der erste apologetische Abschnitt, in welchem der Apostel eine Rechtfertigung seiner apostolischen Auctorität und Wirksamkeit gibt, Kap. 1—4, einige Beziehungen, bei welchen er insbesondere die als τοὺς τοῦ Χριστοῦ sich geltend machenden Anhänger der petrinischen Partei vor Augen haben mochte. Wenn der Apostel 2, 26 mit allem Nachdruck von sich behauptet, ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (sofern das göttliche

---

1) Wollten Einige, wie namentlich Zach. Pierce (s. Pott Proleg. S. 25) aus einer Stelle im ersten Brief des römischen Clemens an die korinthische Gemeinde (c. 47: ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν [ὁ μακάριος Παῦλος ὁ ἀπόστολος] περὶ αὐτοῦ τε καὶ Κηφᾶ καὶ Ἀπολλῶ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι) den Schluss ziehen, die Worte 1. Cor. 1, 12 ἐγὼ δὲ Χριστοῦ seien höchst wahrscheinlich unächt, so dürfte man in dieser Stelle des Clemens, wenn ihr so grosse Wichtigkeit beizulegen wäre, mit grösserem Rechte eine Bestätigung der obigen Annahme der Identität der Kephas- und Christuspartei zu finden glauben.

πνεῦμα das Princip seines christlichen Bewusstseins ist), wenn er 4, 1 seinen Lesern zu bedenken gibt, dass sie ihn als einen ὑπηρέτης Χριστοῦ anzusehen haben, wenn er V. 10 versichert, dass er als der geringste unter den Aposteln sich gerne als einen μωρὸς διὰ Χριστὸν betrachte, wofern nur sie mit gutem Grunde sich selbst für φρόνιμοι ἐν Χριστῷ halten, wenn er V. 15 erinnert, dass es nicht darauf ankomme, μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχειν ἐν Χριστῷ, sondern πολλοὺς πατέρας, so liegt schon in solchen andeutenden Stellen ziemlich nahe, an die kaum zuvor erwähnte Partei derer zurückzudenken, die sich auf eine dem Ansehen des Apostels nachtheilige Weise in einem ganz besonderen Sinne als οἱ τοῦ Χριστοῦ ὄντες geltend machen wollten, wenn auch gleich diese speciellen Beziehungen hinter die allgemeine apologetische Tendenz dieses Abschnitts zurücktreten. Eine hieher gehörige Hauptstelle ist in jedem Falle der Abschnitt 9, 1 f. Der Apostel kommt hier mit einer raschen Wendung auf seine eigene Person zu reden, gleichwohl hängt der mit 9, 1 beginnende Abschnitt mit dem Inhalt des unmittelbar vorangehenden Kapitels sehr genau zusammen, und die hier gerade sich darbietende Gelegenheit zu einer apologetischen Erörterung ist von ihm sehr fein benützt. Im vorhergehenden achten Kapitel nämlich hatte der Apostel aus Veranlassung der Frage, die ihm über die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und den Genuss von Opferfleisch vorgelegt worden war, davon gesprochen, dass es Fälle geben könne, in welchen man aus schonender Rücksicht auf andere zu unterlassen verpflichtet sei, wozu man an und für sich vollkommen berechtigt zu sein glauben könne. Diesen Gedanken wendet er so, dass er ihm Gelegenheit gibt, manches, was seine Gegner zu seinem Nachtheile deuteten, von der Seite darzustellen, von welcher es nun als eine aus Rücksicht auf seinen apostolischen Beruf freiwillig übernommene Verzichtleistung erscheinen musste. Auch er habe als Apostel gewisse Rechte, von welchen er so gut als andere Apostel Gebrauch machen könne, er habe es aber nicht gethan, weil eine höhere Rücksicht ihm vielmehr geboten habe, keinen Gebrauch davon zu machen. Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν

κύριον ἡμῶν ἑώρακα; bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel und zwar Apostel so gut als irgend einer der andern Apostel, habe ich denn nicht den Herrn Jesus Christus gesehen? Wozu die Berufung auf das ἑωρακέναι Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν κύριον ἡμῶν, zur Rechtfertigung des ἀπόστολος εἶναι, wenn nicht die Gegner den ächt apostolischen Charakter ihm desswegen absprachen, weil er nicht wie sie, oder vielmehr wie die von ihnen an die Spitze ihrer Parteien gestellten Apostel, den Herrn gesehen und in unmittelbarer Verbindung mit ihm gelebt hatte? Diess sollte also das ächte Merkmal des Χριστοῦ εἶναι sein. Dass aber eben diese Gegner des Apostels in Eine Klasse mit den Anhängern der petrinischen Partei gehörten, erhellt aus den folgenden Worten V. 5: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, καὶ Κηφᾶς; Von allen diesen galt das Χριστοῦ εἶναι in dem bisher erörterten Sinne: es galt von den sämmtlichen Aposteln, die den Umgang mit Jesu genossen hatten, es galt in einem noch engeren Sinne von den ἀδελφοὶ κυρίου, sofern sie als Verwandte des Herrn in einer noch nähern Beziehung zu ihm standen, es galt im engsten Sinne von Petrus, sofern ihm Jesus selbst einen gewissen Vorzug vor den übrigen gegeben hatte, und er jenes ganze Verhältniss in seiner Person am vollkommensten repräsentirte. Aber selbst einem Petrus glaubte Paulus in dem vollen Bewusstsein seiner apostolischen Würde und der mit derselben verbundenen Rechte und Ansprüche nicht nachstehen zu dürfen. Zum Beweise, dass er dieselben Rechte, wie die übrigen Apostel, habe, und namentlich das Recht, auf Kosten der Gemeinden, welchen er das Evangelium predige, zu leben, beruft sich der Apostel 1) auf das, was im gewöhnlichen Leben als Recht und Sitte gelte V. 7. 8, 2) auf ein Gebot des mosaischen Gesetzes, das sich zwar zunächst nur auf die Thiere beziehe, die der Mensch für sich gebraucht, aber um so mehr von dem Geringern auf das Grössere schliessen lasse V. 9—12, 3) auf den im mosaischen Opfercultus eingeführten Gebrauch V. 13. So wohlbegründet aber dieses ihm als Apostel gleich den übrigen zukommende Recht sei, so habe er doch davon keinen Gebrauch ge-

macht, weil ihm diess für die Sache des Evangeliums zweckmässiger und für ihn selbst innerlich lohnender zu sein schien. So habe er überhaupt im steten Bewusstsein des Hauptzwecks, um welchen es ihm zu thun war, seine ganze Persönlichkeit dem Interesse anderer und der auf sie zu nehmenden Rücksicht untergeordnet, und seine Sinnlichkeit so gebändigt, dass sie sich nur den Zwecken des Geistes unterwerfen musste. V. 15—27. Dieser ganze Abschnitt erhält wohl seine befriedigendste Aufklärung durch die Voraussetzung, die Gegner des Apostels haben die Anspruchslosigkeit und Uneigennützigkeit, die er sich bei den Gemeinden, bei welchen er das Evangelium verkündigte, zur Pflicht machte, als ein von dem Apostel selbst gegebenes Zugeständniss gedeutet, wie wenig er sich in dem Gebrauch der einem Apostel in diesem Verhältniss zustehenden Rechte den übrigen Aposteln gleichzustellen wage. Im Contrast mit diesem nur als Schwäche und Mangel an Selbstvertrauen gedeuteten Benehmen konnten sie selbst um so weniger Ursache zu haben glauben, die eigennützige und selbstsüchtige πλεονεξία (2. Cor. 12, 14 f.), deren sie der Apostel sonst beschuldigt, zurückhalten zu müssen. Für den Apostel aber musste es, je mehr diese Beschuldigungen mit dem Hauptangriffe auf seine apostolische Würde zusammenhängen, um so mehr von Interesse sein, sich auch von dieser Seite zu rechtfertigen und sein Benehmen in das wahre Licht zu stellen. Wie hier die Apologie des Apostels in ihrem Hauptpunkte auf das ἑωρακέναι Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν κύριον ἡμῶν, zurückgeht, wobei übrigens der Apostel, ohne sich über die eigenthümliche Beschaffenheit dieses ἑωρακέναι näher zu erklären, nur das Allgemeine, das ihn den übrigen Aposteln gleichstellte, festhalten wollte, dass auch er in jedem Falle eine eigene Anschauung des Herrn von sich prädiciren könne, so beruft er sich wohl auch 15, 8 nicht ohne eine gleiche Beziehung darauf, dass auch ihm, wie den übrigen Aposteln, der Herr erschienen sei. So sehr auch die folgende wichtige Erörterung der Lehre von der Auferstehung eine gleichsam urkundliche Beglaubigung des Hauptsatzes, auf welchen sie sich stützte, dass Jesus vom Tode auferstanden und als der Auferstandene wirklich

gesehen worden sei, zu erfordern schien, so wenig wird doch dadurch die Voraussetzung ausgeschlossen, der Apostel habe auch hier die sich ihm von selbst darbietende Gelegenheit, sich in dem Hauptpunkte, an welchen die Gegner die apostolische Auctorität geknüpft wissen wollten, den mit Jesu während seines Lebens verbundenen Jüngern in Einer Reihe gleichzustellen und ihre unmittelbare Anschauung des Herrn auch sich als Kriterium seiner apostolischen Berufung zu vindiciren, absichtlich nicht unbenützt gelassen.

Offener und unmittelbarer als in dem ersten Briefe treten die polemischen Beziehungen, zu welchen der Apostel in beiden Briefen so vielfache Veranlassung hatte, in dem zweiten hervor, doch ist es auch hier erst am Ende des Briefs, wo nun der Apostel seinen Gegnern, ohne weitere Umwege zu suchen, mit aller Freimüthigkeit entgegentritt und sie scharf und unverwandt in's Auge fasst. In dem vorangehenden Theile des Briefs ist es vorzüglich die Stelle 5, 16, die, an sich sehr bedeutungsvoll, durch die Rücksicht auf die Gegner ein neues Interesse erhält. Der Apostel versichert die Korinthier von Anfang an in verschiedenen Wendungen seiner Vertrauen erweckenden Liebe, und sucht sie von der Reinheit seiner Absichten und Bestrebungen zu überzeugen. Den Vorwürfen der Gegner stellt er die Wirkungen entgegen, die seine Lehre durch das ihm von Gott verliehene Vermögen vermittelst der διακονία τῆς καινῆς διαθήκης hervorbringe. Je grösser die Vorzüge der καινὴ διαθήκη sind, desto grösser sind auch die Vorzüge der διακονία. Aber in schneidendem Contrast stehen mit derselben, fährt der Apostel 4, 7 fort, die Leiden aller Art, mit welchen ich als schwacher, hinfälliger Mensch zu kämpfen habe, Leiden, die meine Kraft jeden Augenblick zu erschöpfen drohen, doch nur um so herrlicher bewährt sich an mir dieselbe, den Tod durch das Leben überwindende Kraft, durch welche Jesus vom Tode wieder auferweckt worden ist. Darum lasse ich mich durch die Leiden meines Berufes in meiner Thätigkeit nicht hemmen. Leiden dienen ja nur dazu, den innern Menschen, das wahre Selbst des Menschen, für die künftige Herrlichkeit auszubilden. Dieser Gedanke veranlasst nun den Apostel K. 5 von dem

Zeitpunkt zu reden, in welchem einst der irdische Leib, unter dessen Bürde wir seufzen, zu einem himmlischen verklärt werden wird (V. 1—4). Diese zu unserem christlichen Bewusstsein wesentlich gehörende zuversichtliche Erwartung eines Zustandes, in welchem wir nach der Wanderung aus diesem Leibe bei dem Herrn daheim sein, oder in die innigste Verbindung mit ihm kommen werden, muss schon jetzt unserem ganzen Thun und Streben die gewissenhafteste Beziehung auf Christus geben, welcher es ja überhaupt ist, der das unserem sittlichen Verhalten genau entsprechende Vergeltungsurtheil aussprechen wird (V. 5—14). Dieses Bewusstsein begleitet mich auch in meiner apostolischen Wirksamkeit, und ihr selbst werdet mir dieses Zeugniss geben müssen. Getrost dürft ihr, was mich in dieser Beziehung mein innerstes Bewusstsein aussprechen heisst, gegen meine Gegner geltend machen, und zu meinem Ruhme ihnen gegenüber behaupten, dass es mir durchaus nicht um meine eigene Person, mein eigenes Interesse zu thun ist. Ich wirke in dem Geiste der Liebe, mit welcher Christus sich für uns so aufgeopfert hat, dass wir nur ihm leben können, und alle unsere bisherigen Verbindungen und Verhältnisse aufgehört haben, einen bestimmenden Einfluss auf uns zu äussern, wesswegen wir uns in eine ganz neue Sphäre des Bewusstseins und Lebens versetzt sehen. Die höchste wirkende Ursache, durch die wir zu dieser völlig neuen Ordnung der Dinge erhoben worden sind, ist die Versöhnung, die Gott durch den Tod Christi zwischen sich und den Menschen gestiftet hat. Indem nun eben diese Versöhnung der eigentliche Inhalt meiner apostolischen Predigt, der Gegenstand meiner Thätigkeit ist, ist es eigentlich nur Christus, in dessen Namen ich wirke, nur Gott, dessen Stimme durch mich sich vernehmen lässt. Wie sollte es mir daher um meine Person so zu thun sein, dass meine Gegner mich mit Recht eines eitlen Selbstlobes und selbstsüchtiger Absichten beschuldigen können? Beachtenswerth ist hier besonders der in diesem Zusammenhang von dem Apostel gebrauchte Ausdruck: Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν [1]).

---

1) In der 1. Aufl. S. 284—288 folgte hier eine Erörterung über diesen

Der Χριστὸς κατὰ σάρκα kann nur der Christus oder Messias des Judenthums sein, und der Apostel sagt demnach, was einen ebenso grammatisch natürlichen als an sich befriedigenden Sinn gibt: wenn es auch der Fall war, dass ich früher keinen andern Messias kannte, als den Messias des Judenthums, einen solchen, der mir alle meiner Nation eigene Vorurtheile und sinnliche Neigungen liess, und nicht im Stande war, mich auf die neue Stufe des geistigen Lebens zu erheben, auf welcher ich jetzt stehe, sofern ich dem Christus lebe, der für mich, wie für alle gestorben ist; so kann ich doch jetzt diesen Begriff des Messias nicht mehr als den wahren anerkennen, ich habe mich von allen Vorurtheilen, von allen sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen losgerissen, die durch die natürliche Abstammung von meiner Nation auch auf mich übergegangen waren, sich auf mich, als gebornen Juden, vererbt hatten. Ist diess der Sinn der Stelle, so lässt sich wohl kaum verkennen, dass der Apostel bei dem Ausdruck Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν auch einen Seitenblick auf seine Gegner werfen wollte, die sich vorzugsweise als τοὺς τοῦ Χριστοῦ ὄντας geltend machten. War es denn nicht auch ein κατὰ σάρκα Χριστὸν γινώσκειν, wobei man im Grunde ganz noch auf dem Standpunkte des Judenthums und des jüdischen Messiasbegriffs stehen blieb, wenn sie ihm selbst den ächt apostolischen Charakter desswegen absprechen zu müssen glaubten, weil er nicht in derselben unmittelbaren äussern Verbindung mit Jesu während dessen Leben auf Erden gewesen sei, die von den ursprünglich von Jesus selbst zum Apostelamte berufenen Jüngern gerühmt werden konnte? Das eigentliche Moment, von welchem das εἶναι ἐν Χριστῷ allein hergeleitet werden dürfe, sagt dagegen der Apostel, sei nicht sowohl die irdische und nationale Erscheinung Jesu, an welcher ja doch die σάρξ in dem angegebenen Sinne immer auch noch ihren Antheil hatte, als vielmehr der Tod Jesu, sofern ja im Tode erst das alte Leben abstirbt, und das neue, das in uns geweckt

---

Ausdruck, welche nach der Bestimmung des Verfassers in der zweiten weggelassen werden sollte. B. d. H.

werden soll, seinen Anfang nimmt. Was den jüdisch nationalen Messias von dem Christus des wahrhaft christlichen Bewusstseins wesentlich unterscheidet, ist das Leiden und Sterben Christi, die hohe Bedeutung des Kreuzestodes, die der Apostel überall als den Mittelpunkt der christlichen Lehre darstellt, und die er nicht ohne Grund auch in diesen beiden Briefen seinen Gegnern gegenüber mit allem Nachdruck hervorhebt. Wird daher das irdische Leben Jesu, als des Messias, und die sichtbare Verbindung mit ihm während seines Lebens auf Erden gewissermassen als etwas für sich Bestehendes genommen, wird nicht vielmehr seine ganze irdische Erscheinung im Lichte seines Kreuzestodes aufgefasst und dadurch gleichsam das Irdische an ihr abgestreift, so ist diess immer noch ein Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν, man bleibt bei einem unmittelbar Gegebenen, durch die natürlichen Verhältnisse Bedingten stehen, welchem man erst absterben soll: sieht man dagegen in seinem Tode den grossen Wendepunkt, in welchem die καινὴ κτίσις an's Licht tritt, das Alte verschwunden und alles neu geworden ist, so fällt sogleich alles hinweg, was den Gegnern oder vielmehr den Aposteln, auf deren Auctorität sich die Gegner stützten, in Hinsicht der unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines irdischen Lebens einen so eigenthümlich hohen Vorzug zu geben schien, was aber doch nur in Verhältnissen seinen Grund hatte, in welche die Apostel als geborne Juden eingetreten waren. Darum kann nun auch er, der erst so spät berufene Apostel, mit den Zeugen der Auferstehung des Herrn in Eine Reihe sich stellen, auch er hat ihn als denjenigen geschaut, der nun erst als der Gestorbene und auf's Neue Lebende die volle Bedeutung des christlichen Bewusstseins und Lebens in uns aufgehen lässt, und das wahre Χριστοῦ εἶναι in uns gründet.

Sehr nahe schliesst sich an die bisher erörterte Stelle eine andere, 10, 7 an. Der Apostel kommt mit Kap. 10 auf den ihm von seinen Gegnern gemachten Vorwurf, dass es ihm an persönlicher Energie fehle. Er werde dagegen, versichert er, zeigen, dass er da, wo es auf die Hauptsache ankomme, mit allem Nachdruck und Ernst, mit der grössten Sicherheit des Erfolgs, zu handeln wisse.

Ebendamit sei auch der Vorwurf, welchen man ihm mache, dass ihm das ächte Merkmal eines Χριστοῦ ὢν fehle, widerlegt. Was denn, wenn man nicht blos willkürlich auf etwas Äusseres sehe, das Χριστοῦ εἶναι besser beurkunde, als die ἐξουσία εἰς οἰκοδομὴν, die Kraft und Energie, mit welcher man zur Förderung der Sache des Christenthums wirke? Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε, redet er nicht sowohl die Gegner selbst, als vielmehr diejenigen Mitglieder der korinthischen Gemeinde an, die ihnen theils schon Gehör gaben, theils in Gefahr waren, sich noch weiter von ihnen verführen zu lassen. „Wenn ihr euch in Ansehung meiner Person an das haltet, was ich κατὰ πρόσωπον sein soll, so ist diess ein Beweis, dass ihr überhaupt auf das Äussere sehet, nur nach dem Äussern (πρόσωπον wie 5, 12) urtheilet." Man bezieht diese Worte gewöhnlich auf die sogenannte Christuspartei, und Storr und Flatt verstehen sie nach ihrer Ansicht von derselben von der Rücksicht auf äussere Verwandtschaftsverhältnisse. Da der Apostel von dem Χριστοῦ εἶναι spricht, so ist die Beziehung auf diejenigen, die sich vorzugsweise als τοὺς τοῦ Χριστοῦ betrachteten, gewiss sehr natürlich, nur kann ich auch in dieser Stelle nichts finden, woraus zu schliessen wäre, dass οἱ τοῦ Χριστοῦ eine eigene Partei bildeten. Der Apostel hat es vielmehr mit seinen Gegnern überhaupt zu thun, sofern sie sich ihm gegenüber einer nähern äussern Verbindung mit Jesus oder mit den unmittelbaren Jüngern Jesu, und namentlich mit Petrus, dem ersten der Apostel, rühmten, und darin das ächte Kriterium des Χριστοῦ εἶναι finden wollten. Dass aber diese Χριστοῦ ὄντες in Eine Klasse mit den Petrinern und der ganzen judaisirenden Gegenpartei gehörten, erhellt deutlich aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden, wo der Apostel von den ὑπερλίαν ἀπόστολοι spricht. Was er in Beziehung auf das Χριστοῦ εἶναι V. 7 seinen Gegner entgegenhält, scheint mir so gefasst werden zu müssen: „Wenn einer so zuversichtlich von sich behauptet, ein ächter Jünger Christi zu sein, in der wahren Verbindung mit ihm zu stehen, und nach seiner subjectiven Meinung, weil er einmal die Sache so ansehen zu müssen glaubt (dieser Nebenbegriff liegt sowohl in ἑαυτῷ als auch in πρόσωπον, das den

Begriff des von persönlichen Rücksichten abhängigen Subjectiven in sich enthält), als das eigentliche Merkmal der wahren Verbindung mit Christus die äussere Verbindung mit Christus betrachtet, so muss er hinwiederum auch mir das Recht zugestehen, die wahre Verbindung mit Christus nach einem andern Merkmale, das ich für das wahre halte, zu bestimmen. In dieser Hinsicht kann ich in jedem Falle, mit demselben Rechte, wie meine Gegner von sich, von mir behaupten, Χριστοῦ εἶναι." Welches Merkmal des Χριστοῦ εἶναι der Apostel in Beziehung auf sich meint, geht aus dem Folgenden hervor. „Dieses Recht, mich von meinem Standpunkt aus als Χριστοῦ ὄντα zu betrachten, kann mir so wenig abgesprochen werden, dass es vielmehr anerkannt werden müsste, wenn ich auch in meinen Ansprüchen noch weiter gienge. Würde ich auch eine noch grössere Amtsgewalt ansprechen, als ich wirklich thue, so würden doch meine Ansprüche wahr und gegründet sein, ich hätte nicht zu fürchten, dabei zu Schanden zu werden, weil ich meine Befugniss, als Apostel zu wirken, nur εἰς οἰκοδομὴν und nicht εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν anwende, weil ich nur zur Förderung des wahren Wohls der Gemeinde zu wirken suche. Mit so gutem Recht glaube ich von mir behaupten zu dürfen, dass ich Χριστοῦ bin." Was also der Apostel im Gegensatz gegen das κατὰ πρόσωπον βλέπειν der Gegner als eigentliches Merkmal des Χριστοῦ εἶναι geltend machen will, ist der Zweck der οἰκοδομή, das ächt Christliche, Gemeinnützige, Auferbauende seiner apostolischen Wirksamkeit, wie er von V. 13 an weiter ausführt. „Weit entfernt bin ich allerdings, mich mit denen in Eine Klasse zu setzen, die mit eitlem Ehrgeiz nach einem ganz willkürlichen, selbstgemachten Masstab sich selbst empfehlen und erheben, auf Kosten der Verdienste Anderer sich Ruhm zu verschaffen suchen, mein Ruhm liegt in demjenigen, was ich in meinem apostolischen Berufe innerhalb der Grenzen des mir von Gott angewiesenen Wirkungskreises für die Sache des Christenthums reell gewirkt habe, sofern ich der erste war, der das Christenthum nach Korinth brachte, und es daselbst so gepflanzt zu haben hoffe, dass die Wirkungen desselben mir noch einen weitern Wirkungskreis eröffnen

werden. So wenig habe ich nöthig, in einem fremden Gebiete meinen Ruhm zu suchen, und so wenig kann in der Sache des Christenthums irgend etwas anderes einen Werth geben, als das reelle Verdienst.“ Die Gegensätze, in welchen der Apostel hier spricht, lassen mit Recht vermuthen, dass die Gegner nicht nur seinem Ansehen entgegenwirkten, sondern sich auch das Verdienst anmassten, die eigentlichen Gründer der korinthischen Gemeinde zu sein. Sie waren zwar erst nach dem Apostel nach Korinth gekommen, da sie aber den Paulus gar nicht als wahren Apostel, als Χριστοῦ ὄντα anerkannten, so eigneten sie sich den ihm gebührenden Ruhm wenigstens insofern an, sofern sie erst das wahre Christenthum gepflanzt zu haben vorgaben.

Schon mit 10, 7 beginnt der Abschnitt, in welchem der Apostel sich nun geradezu gegen seine Gegner wendet, und sich durch die freieste Herzensergiessung über sein ganzes Verhältniss zu ihnen Luft macht. Der Ton, in welchem er sich gegen sie ausspricht, wird mit V. 11 immer stärker und lebhafter, es mischt sich eine schneidende Ironie in seine Rede, und das Bild, das er uns von seinen Gegnern entwirft, stellt sich uns in immer bestimmteren und abstossenderen Zügen dar. „Ihr höret ja sonst, redet er 11, 1 seine Leser an, so geduldig die Sprache der Thoren (meiner Gegner, die sich selbst voll eitler Anmassung erheben), ihr werdet gewiss auch mir einen Augenblick Gehör schenken, wenn ich in derselben Sprache, als Thor, zu euch rede (zu meiner Rechtfertigung und zu meinem Lobe etwas sage, was nach dem hohen Standpunkte, von welchem meine Gegner auf mich herabsehen, ihnen nur als Thorheit erscheinen kann). Ich eifere um euch mit göttlichem Eifer (ich werde wie von einer heiligen Eifersucht ergriffen bei dem Gedanken, dass ihr die Liebe, auf welche ich als Gründer der christlichen Gemeinde in Korinth den gerechtesten Anspruch habe, auf andere übertraget, die nur meinen Zwecken entgegenwirken). Ich habe Euch mit Einem Manne verlobt, um Euch als reine Jungfrau Christus darzustellen. Ich fürchte aber, wie die Schlange Eva durch ihre List bethörte, möchten auch Eure Gedanken von der unbefan-

genen Treue gegen Christus abgezogen werden. Käme freilich Einer, der einen andern Jesus verkündigt, welchen ich nicht verkündigt habe, oder könntet ihr einen andern Geist empfangen, als ihr empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, als ihr erhalten habt (wäre es möglich, dass es noch ein anderes Christenthum gäbe, das allein für das eigentliche und wahre gehalten werden müsste, euch aber bisher durch mich noch nicht bekannt geworden wäre, und euch nun erst von solchen Lehrern gepredigt würde, hätte also ich euch die Wahrheit entweder noch gar nicht, oder nur sehr unvollständig und unlauter mitgetheilt), so würdet ihr vollkommen recht daran thun, euch diess gefallen zu lassen. (Diess ist es also, was den Apostel in den entschiedensten Gegensatz zu seinen Gegnern brachte, es handelte sich zwischen beiden Theilen um nichts Geringeres, als um das wahre und falsche Christenthum: die Gegner verkündigten wirklich einen andern Jesum und ein anderes Christenthum, indem sie den Apostel beschuldigten, dass er nicht das wahre verkündige.) Allein eben diess ist ja eine ganz undenkbare Voraussetzung. Nur das Christenthum, das ich euch verkündigt habe, ist das wahre, das allen Glauben verdient. Denn ich glaube den übergrossen Aposteln in nichts nachzustehen." Die ὑπερλίαν ἀπόστολοι könnten die Gegner des Apostels selbst sein, dieselben, die nachher ψευδαπόστολοι genannt werden. Da aber diese ψευδαπόστολοι in Korinth sich namentlich auf die Auctorität des Apostels Petrus beriefen, aus Palästina nach Korinth gekommen waren, und ohne Zweifel mit den palästinensischen Judenaposteln in irgend einem Zusammenhang stunden, so sind wohl die ὑπερλίαν ἀπόστολοι die Apostel selbst, deren Schüler und Abgeordnete zu sein die ψευδαπόστολοι vorgaben. Der Ausdruck ὑπερλίαν ἀπόστολοι soll daher nur die Überschätzung bezeichnen, mit welcher die Auctorität dieser Apostel gegen Paulus geltend gemacht wurde, worauf auch der Gal. 2, 9 von Jakobus, Petrus und Johannes gebrauchte Ausdruck οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι hindeutet, der zunächst nur sagt, wofür sie gewöhnlich, von einer gewissen Partei, die die öffentliche Meinung beherrschen wollte, gehalten wurden. „So sehr man auch", sagt

demnach der Apostel, „das hohe Ansehen dieser Apostel gegen mich geltend machen mag, es kann doch dadurch der Wahrheit des Christenthums, das ich lehre, nichts entzogen werden.“ Im Folgenden führt sodann der Apostel aus, wie er mit allem Recht sich seines apostolischen Berufs bewusst sein zu dürfen glaube, da er neben der richtigen Einsicht in das Wesen der christlichen Lehre durch sein ganzes Benehmen gegen die korinthische Gemeinde, so wie durch sein ganzes Leben seinen reinen Eifer für die Sache des Christenthums an den Tag gelegt habe. Denn 1) ich habe, versichert er, auf die uneigennützigste Weise euch nicht einmal wegen meines Unterhalts in Anspruch genommen, während meine mit allen Künsten der Täuschung und Verführung so vertrauten Gegner (οἱ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, wie er V. 13 diese falschen, nur dem Namen nach für Apostel Christi sich ausgebenden Lehrer nennt) nur darauf ausgehen, von euch Gewinn zu ziehen und euch zum Mittel ihrer selbstsüchtigen Absichten zu machen V. 7—20; 2) mein ganzes Leben ist eine Reihe von Beschwerden, Aufopferungen und Gefahren, die ich für die Sache des Christenthums übernommen habe V. 20—33. Eben dieser Abschnittt setzt es ausser allen Zweifel, dass diese Gegner geborene Juden, und zwar von ächt israelitischer Abkunft waren. Unstreitig gehörten sie daher zu der petrinischen Partei und machten die Auctorität des Apostels Petrus für sich geltend. Indem nun der Apostel im Tone der Ironie fortfahrend sich zwar die von seinen Gegnern ihm schuldgegebene ἀφροσύνη freiwillig gefallen lässt, um sich unter dieser Maske auf gleiche Linie mit seinen anmassenden, eitler Vorzüge sich rühmenden Gegnern zu stellen, und zu seiner Rechtfertigung sagen zu können, was nur als eitles, thörichtes Selbstlob zu lauten schien, die Korinthier aber, an die Sprache seiner übermüthigen Gegner gewöhnt, sich am liebsten in dieser Sprache sagen liessen (vgl. V. 19. 20 und 1), macht er V. 22 die Fragen: Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ· Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ· σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι; κἀγώ. Soll es nun einmal, will er sagen, um ein solches καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα V. 18 zu thun sein, um ein

καυχᾶσθαι, dessen Gegenstand nur angeborne, zufällige Vorzüge sind, so kann ich es wohl auch noch meinen Gegnern gleich thun. Aber sie wollen nicht nur ächte Israeliten sein, sondern als solche auch διάκονοι Χριστοῦ. Scheint es ihnen nun schon Thorheit, dass ich in den zuvor genannten Vorzügen mich ihnen gleich zu stellen wage, so werden sie es vollends für Wahnsinn halten (παραφρονεῖν sagt hier offenbar noch mehr als das vorhergehende ἀφροσύνη), dass ich vor ihnen sogar noch etwas voraus haben will, indem ich mich auf etwas weit Reelleres, als jene Vorzüge sind, auf die Thatbeweise meiner apostolischen Wirksamkeit berufen kann. Dieselben also, die als geborne Juden eine so hohe Meinung von sich hatten, behaupteten auch, die ächten διάκονοι Χριστοῦ zu sein. Auch im folgenden Kap. 12 fährt der Apostel in der Rechtfertigung seines apostolischen Ansehens fort, und zwar führt er nun zum Beweise, mit welchem Rechte er sich seines apostolischen Berufs bewusst sein dürfe, und nach den beiden Kap. 11 erwähnten Gründen, als dritten Grund noch an: die ihm zu Theil gewordenen ausserordentlichen Offenbarungen, namentlich eine Ekstase, in die er in der ersten Zeit seiner apostolischen Laufbahn versetzt worden war. Doch berufe er sich auch darauf nicht, um sich zu rühmen. Vielmehr trage er ja in seinem Leibe ein Übel, das neben jenem erhebenden Gefühl das Gefühl seiner menschlichen Schwachheit stets lebendig in ihm erhalte, und ihn sein ganzes Vertrauen nur auf die göttliche Hülfe setzen lasse. Überhaupt sei er zu allem, was er zu seinem Lobe gesagt habe, nur dadurch veranlasst worden, dass die Korinthier nichts zu seiner Rechtfertigung gegen seine Gegner gesagt haben, was sie eigentlich hätten sagen sollen. Wie wenig er irgend einem Apostel nachstehe, müssen sie selbst am besten wissen, da er sich ja unter ihnen durch alle Kriterien einer ächt apostolischen Handlungsweise und Wirksamkeit documentirt habe, und ihnen nichts von allem fehle, was andern Gemeinden durch das Christenthum zu Theil geworden sei. Es lässt sich wohl nicht bezweifeln, dass auch die Erwähnung der ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, auf die sich der Apostel hier beruft, mit seinem apologetischen Zwecke und dem Charakter der Gegner, mit welchen

er es zu thun hat, in einem sehr genauen Zusammenhang steht. Stellten sie als judaisirende Lehrer des Christenthums nach der Ansicht, die den Petrinern oder der Christuspartei eigenthümlich gewesen sein muss, die äussere Verbindung mit Jesus, und den Umgang mit ihm, wie er den von ihm selbst berufenen und für ihren Beruf gebildeten Jüngern zu Theil geworden war, als das ächte Kriterium des Χριστοῦ εἶναι und des apostolischen Berufes auf, so konnte der Apostel Paulus, wenn er auf den letzten und höchsten Punkt zurückgehen sollte, an welchen seine Berufung zum Apostelamt geknüpft war, dem von den übrigen Aposteln äusserlich Erlebten nur eine innere Erfahrung gegenüberstellen, jene ausserordentlichen Erscheinungen, die als innere Anschauung und Offenbarung des Göttlichen, als Thatsachen seines unmittelbaren Bewusstseins, den Glauben an Christus in ihm geweckt hatten, jenes ἑωρακέναι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν, auf das er sich schon 1. Cor. 9, 1 berufen hat, und das in jedem Falle mit den hier erwähnten ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου in Eine Klasse gehört, wenn auch gleich nicht wahrscheinlich ist, dass die V. 2 f. beschriebene Ekstase gerade mit der in der Ap.-Gesch. 9 erzählten Erscheinung, die die Bekehrung des Apostels bewirkte, zusammenfällt. Den Gegnern des Apostels mochten solche ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις als imaginäre Visionen erscheinen, die in Vergleichung mit dem äusserlich thatsächlichen Verhältniss, in welchem die übrigen Apostel mit Jesus zusammengelebt hatten, und nach dem Grundsatz, welchen schon Petrus Ap.-Gesch. 1, 21 bei der Erwählung des Apostels Matthias aufgestellt hatte, keinen Anspruch auf objective Wahrheit machen konnten. Allein für den Apostel selbst waren solche in seinem innern Leben ihm zu Theil gewordenen Erscheinungen nichts desto weniger feste unumstössliche Thatsachen, und so gerne er es auch umgangen hätte, davon zu reden, um jeden Schein einer eitlen Selbsterhebung zu vermeiden, so wenig konnte er es doch unterlassen, hier, wo er nichts verschweigen durfte, was zur Rechtfertigung und Feststellung seines apostolischen Ansehens diente, sich auch darauf seinen Gegnern gegenüber zu berufen. Je mehr

aber, wie er sich selbst nicht verbergen konnte, diese Beglaubigung seines apostolischen Berufs nur der Sphäre seines eigenen unmittelbaren Bewusstseins angehörte, desto angelegentlicher hatte er in dem ganzen Inhalte seiner beiden Briefe immer auf's neue jenen Thatbeweis für sich geltend gemacht, welchem der Charakter objectiver Realität am wenigsten abgesprochen werden konnte, die grosse Probe, in welcher er seine apostolische Wirksamkeit beurkundet hatte, und den grossen Erfolg, mit welchem es ihm gelungen war, die Sache des Christenthums zu fördern. Vgl. 1. Cor. 3, 8—15. 9, 15 f. 15. 10 (περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα) 2. Cor. 10, 12 f.

Dass es sich bei der ganzen Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Gegnern um eine Principienfrage handelte, bei welcher man nur auf das zurückgehen konnte, was den Apostel von Anfang an von den ältern Aposteln wesentlich unterschied, darüber gibt auch noch die Stelle 2. Cor. 3, 1 f. einen beachtenswerthen Aufschluss. Es ist in ihr von ἐπιστολαὶ συστατικαὶ die Rede, von Empfehlungsbriefen, welche gewisse Leute (τινὲς, wie die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12 Gegner des Apostels) nach Korinth mitgebracht haben. Die Absicht kann dabei nur gewesen sein, sich durch diese Briefe bezeugen zu lassen, dass die Überbringer als ächte, zuverlässige, von einer anerkannten Auctorität beglaubigte Verkündiger der christlichen Lehre anzusehen seien. Unter welchem andern Namen können daher diese Briefe ausgestellt worden sein, als unter dem der ältern Apostel, und worin anders konnte die Ursache liegen, dass man solche Empfehlungs- und Beglaubigungsbriefe für nothwendig hielt, als in dem Gegensatz von Parteien, die so gespannt gegen einander waren, dass jeder, der als Lehrer auftreten wollte, um nicht für einen falschen Lehrer gehalten zu werden, sich vor allem darüber auszuweisen hatte, zu welcher Partei er gehöre und zu welchen Grundsätzen und Lehren er sich bekenne. Je bedeutender die Auctorität war, auf die sich solche Sendboten beriefen, je allgemeiner anerkannt, um so unzweifelhafter durften sie auf Eingang und Einfluss rechnen, von welchem andern Orte hätten sie demnach eine vollgültigere Legitimation mitbringen können, als aus Jerusa-

lem?[1]) So weisen uns demnach auch die ἐπιστολαὶ συστατικαὶ auf eine im Hintergrund der von ihm bestrittenen Gegner stehende höhere Auctorität zurück, welcher gegenüber der Apostel seine eigene in Frage gestellt sah, er nahm daher von diesen Briefen Veranlassung, sich über das Princip seiner apostolischen Auctorität so zu erklären, wie er Kap. 3 thut. Sollte Niemand als ächter und glaubwürdiger Lehrer des Christenthums zugelassen werden, wer nicht von Jerusalem aus empfohlen war und von da ein Beglaubigungsschreiben mitgebracht hatte, so konnte diess nur auf dem Grundsatze beruhen, dass es überhaupt keine andern Apostel gebe, als die ältern. Diess konnte der Apostel nicht zugeben, und doch konnte er sich für sein Apostelamt und seine apostolische Auctorität nur auf jenes εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ Gal. 1, 15, somit auf eine blosse Thatsache seines Bewusstseins berufen. Um dagegen auch etwas objectiv Thatsächliches aufzuweisen, behauptet er, ausgehend von jenen ἐπιστολαὶ συστατικαὶ, auch einen Empfehlungsbrief zu haben, wie seine Gegner, aber freilich einen ganz andern. Sein Empfehlungsbrief sind die Korinthier und zwar ein ihm in sein eigenes Herz geschriebener, was sie als Christen sind, gehört ihm so innerlich an, dass es ein wesentlicher Theil seines eigenen Selbstbewusstseins ist. Weil aber nicht blos gesagt werden soll, was sie für ihn sind, sondern auch, was sie objectiv zu seiner Empfehlung und Beglaubigung bei Andern sind, so

---

1) Dass eine solche Legitimation zu den Grundsätzen der Judaisten gehörte und bei ihnen im Gebrauch war, erhellt aus Stellen der pseudoclementinischen Schriften, die ganz geeignet sind, auch zur Erläuterung der ἐπιστολαὶ συστατικαὶ zu dienen. Im vierten Buch der Recognitionen c. 34 sagt der Apostel Petrus, weil der Teufel Pseudopropheten und Pseudoapostel und falsche Lehrer, die zwar im Namen Christi reden, aber den Willen des Teufels thun, in die Welt aussende, so ermahne er zur Vorsicht *et nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium vel ejus, quicunque post ipsum fuerit. Nisi enim quis illuc ascenderit, et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus non est, sed neque propheta, neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos.* Vgl. Hom. II, 35.

setzt er hinzu, eben dieser in sein Inneres geschriebener Brief sei auch ein offen vor den Augen der Welt liegender, für jedermann lesbarer, dem allgemeinen Weltbewusstsein übergebener, ein im Auftrage Christi vom Apostel abgefasster, geschrieben nicht mit Dinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die weichen Tafeln des Herzens, d. h. die Legitimation seiner apostolischen Auctorität ist das Thatsächliche des Erfolgs seiner Verkündigung des Evangeliums, dass die Korinthier durch ihn eine christliche Gemeinde geworden sind. Wer christliche Gemeinden stiftet, kann sich doch mit Recht als einen Apostel Christi betrachten, weil er es ja doch nur durch den in ihm wirkenden Christus thun kann. Es ist der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, auf das Princip, ohne dessen Voraussetzung eine bestimmte Wirkung sich nicht begreifen lässt, auf dieselbe Weise, wie der Apostel 1. Cor. 9, 2 denen gegenüber, welche ihn nicht als Apostel gelten lassen wollten, zu den Korinthiern sagt: εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμι, ἡ γὰρ σφραγίς τῆς ἐμῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ, ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν αὕτη ἐστί, wie er auch schon Gal. 2, 7 f. sein εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας darauf gründet, dass derselbe, der in Petrus gewirkt, εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, auch in ihm kräftig genug gewirkt hat εἰς τὰ ἔθνη, d. h. so, dass die Wirkung dieses ἐνεργεῖν das Dasein heidenchristlicher Gemeinden ist. Je grösser aber und je augenscheinlicher der Erfolg seiner Wirksamkeit ist, um so gewisser kann er die dabei vorauszusetzende apostolische Befähigung nur von Gott und Christus haben, dessen Diener er ist, und er hat sie von ihm, als dem Stifter einer neuen διαθήκη, deren Princip das πνεῦμα ist. Je vollkommener dieses Princip in ihm sich realisirt, um so fähiger ist er, einen diesem Princip entsprechenden Erfolg hervorzubringen. Die Frage kann daher nur sein, was es in sich begreift, und wie es sich an ihm bethätigt. Es ist daher die ganze Stufe der Entwicklung, auf welcher das religiöse Bewusstsein des A. T. steht, an deren Gegensatz der Apostel den Begriff des πνεῦμα, als des christlichen Princips entwickelt, 3, 6—18. Er fixirt den wesentlichen Unter-

schied der beiden διαθῆκαι durch die beiden Hauptbegriffe γράμμα und πνεῦμα, das ἀποκτείνειν auf der einen, und das ζωοποιεῖν auf der andern Seite, und fasst sodann diesen objectiven Unterschied nach seiner subjectiven Seite aus dem Gesichtspunkt der Frage auf, wie sich in jeder der beiden διαθῆκαι das religiöse Bewusstsein verhält, wobei er die alttestamentliche Erzählung von dem Lichtglanz auf dem Angesicht Moses zu Grunde legt. Dieser Lichtglanz ist ein Symbol des Charakters der alten διαθήκη, sowohl ihres Vorzugs als ihres Mangels. Ihr Vorzug ist, dass sie überhaupt einen solchen Lichtglanz hatte, in welchem die Majestät Gottes auf solche Weise in ihr sich reflectirte, woraus zu schliessen, dass, wenn schon die alte einen solchen hatte, die neue unendlich lichtvoller und herrlicher sein müsse. Der Mangel der alten διαθήκη aber besteht sowohl in der Vergänglichkeit jenes Lichtglanzes auf dem Angesicht des Moses, als auch und noch mehr darin, dass die Israeliten wegen der Decke, die auf dem Angesicht des Moses lag, um den strahlenden Lichtglanz vor den Augen der Israeliten zu verhüllen, das zeitliche Aufhören desselben nicht wahrnahmen und so der Meinung waren, er daure auch dann noch fort, nachdem er schon aufgehört hatte. . Diese Decke, das Symbol des Mosaismus, liegt noch immer auf dem Bewusstsein der Juden, es ist diess die Schranke in ihrem religiösen Bewusstsein, dass sie kein Bewusstsein von der Endlichkeit der alten διαθήκη haben. Im Gegensatz gegen diese Verhüllung und Gebundenheit, die zum Charakter des Judenthums gehört, ist das πνεῦμα als das christliche Princip die zur vollen Erkenntniss der Wahrheit aufgeschlossene, über alle blos äusserliche Vermittlung erhabene, in der Einheit mit Christus mit sich selbst identische absolute Selbstgewissheit des christlichen Bewusstseins. Ist da, wo der Geist, auch der Herr, ist der Herr selbst der Geist (3, 16), so ist der, der den Geist im Sinne des Apostels hat, in der διακονία τοῦ πνεύματος steht (3, 8), auch ein διάκονος Χριστοῦ (11, 23). Als διάκονοι Χριστοῦ betrachteten sich auch die Gegner, mit welchen es der Apostel in Korinth zu thun hatte. Da sie nicht selbst Apostel waren, sich aber doch auf eine apostolische Auctorität stützen muss-

ten, so können sie die, auf deren Auctorität sie sich berufen, nur in demselben Sinn, in welchem sie διάκονοι Χριστοῦ zu sein behaupteten, vorzugsweise als ἀποστόλους Χριστοῦ betrachtet haben. Apostel waren sie nicht, wenn aber der Apostel sagt, sie seien μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, so ist bei den ἀπόστολοι Χριστοῦ wohl auch daran zu denken, dass sie die Apostel, auf deren Auctorität sie sich beriefen und deren Vertreter sie sein wollten, in demselben emphatischen Sinn Apostel Christi nannten, in welchem sie selbst διάκονοι Χριστοῦ sein wollten und der Apostel selbst 10, 7 von dem Χριστοῦ εἶναι sprach. Worin anders hätte demnach im Gegensatz gegen den Apostel Paulus das unterscheidende Kriterium ihres Χριστοῦ εἶναι bestehen können, als darin, dass die ältern Apostel wegen der unmittelbaren Gemeinschaft, in welcher sie mit Jesus während seines irdischen Lebens standen, auch allein die authentischen Verkündiger und Vermittler des messianischen Heils sein können, und auf welchen andern Standpunkt konnte dagegen der Apostel selbst zur Behauptung seiner apostolischen Auctorität sich stellen, als eben auf denjenigen, auf welchem wir ihn in den beiden Briefen stehen sehen, wenn er allem, was seine Gegner in äusserlicher Weise geltend machten, das Innere und Geistige entgegensetzt und das Princip der wahren Gemeinschaft und des ächt apostolischen Wirkens nur in dem Geist, der der Herr selbst ist, erkennt? Daraus erklärt sich von selbst, wie er sich gegen seine nächsten Gegner in Korinth nicht vertheidigen konnte, ohne auf die Apostel, deren Vertreter sie zu sein behaupteten, zurückzugehen. Dass er ihnen nicht nachstehe, dasselbe Recht, wie sie, für sich in Anspruch nehmen könne, dasselbe apostolische Bewusstsein in sich trage, ist der Gesichtspunkt, von welchem er auf dem höchsten Punkte seines Conflicts mit ihnen ausgeht, 11, 5, und welchen er durch seine ganze Erörterung hindurch festhält, wie die Wiederholung desselben Hauptsatzes 12, 11 zeigt. Weit entfernt, ihnen in Hinsicht der Anerkennung ihrer apostolischen Würde zu nahe zu treten, konnte er doch ihre ausschliessende Geltendmachung von Seiten seiner Gegner sich nicht gefallen lassen. Dass er nicht, was sie an sich waren, sondern nur, was sie in der zu

hohen Vorstellung sein sollten, bestreiten wollte, soll eben der treffend gewählte Ausdruck οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι zu verstehen geben. Als die übergrossen Apostel stellt man sie ihm gegenüber, wie wenn er in Vergleichung mit ihnen nichts wäre (οὐδέν εἰμι, sagt er 12, 11 in einem für ihn wahren Sinn, aber wohl mit Anspielung darauf), gar nicht als ein Apostel Christi gelten könnte. Hätte er zur Behauptung seiner apostolischen Auctorität nur gesagt, dass er solchen Gegnern, wie er sie Kap. 11 charakterisirt, diesen ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, in keiner Beziehung nachstehe, welche geringe Vorstellung müsste er von sich und seiner apostolischen Würde gehabt haben? Nur mit den eigentlichen Aposteln konnte er sich messen wollen und die σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, von welchen er 12, 12 spricht, können von keiner andern Parallele verstanden werden.[1])

Lässt sich somit nach der gegebenen Entwicklung der Hauptstellen alles, worüber sich der Apostel mit seinen Gegnern auseinandersetzt, auf den Begriff des Χριστοῦ εἶναι zurückführen, sofern es als das Hauptkriterium der apostolischen Auctorität in einem sehr verschiedenen Sinn genommen werden konnte, so liegt es sehr nahe, auch bei denjenigen, die vorzugsweise οἱ τοῦ Χριστοῦ sein wollten, dasselbe Χριστοῦ εἶναι vorauszusetzen, gegen welches der Apostel Paulus sein Princip der apostolischen Auctorität mit aller Entschiedenheit behaupten und feststellen musste.

Man sollte annehmen dürfen, auf die hier versuchte Weise sei die Beantwortung der Frage über die Christuspartei der Wahrscheinlichkeit so nahe gebracht, als diess nach den vorliegenden Data geschehen kann, es haben sich jedoch gegen die aufgestellte Ansicht seit ihrer ersten Bekanntmachung Einwendungen erhoben, auf die hier noch kurz Rücksicht zu nehmen ist [2]).

---

1) Der vorstehende Absatz von S. 313 an ist ein Zusatz des Verfassers für die zweite Auflage. Im Folgenden hat er S. 297—319 der ersten verkürzend überarbeitet. B. d. H.

2) Vgl. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 1832. I. Thl. S. 298. 3. Aufl. I. Thl. S. 314.

Man gibt zu, dass sie dem Prädikat οἱ τοῦ Χριστοῦ wohl entspreche, durch manche antithetische Beziehungen in den beiden Briefen bestätigt werde, ja sich wohl uns als die einzig richtige ausweisen möchte, glaubt aber über die Schwierigkeit nicht hinwegkommen zu können, dass die Christuspartei von der petrinischen nur dem Namen nach verschieden sein soll, während doch das Verhältniss ihrer Parteibezeichnung zu den vorhergehenden Parteinamen damit in Widerspruch stehe, oder dass, was dasselbe ist, die Identität der Petriner und Christiner nirgends erwiesen sei. So lange diess nicht bewiesen sei, könne man auch in der Stelle 1. Cor. 10, 7 keine Bekämpfung der Christuspartei, sondern nur den Satz finden, welchen der Apostel seinen petrinischen Gegnern entgegenhalte: so gut sie Christen seien, sei er es auch [1]. Würde es freilich eine Stelle geben, in welcher mit klaren Worten gesagt wäre, dass die Petriner und Christiner eine und dieselbe Partei seien, so wäre die Sache sehr einfach entschieden. Da nun aber eine solche sich nicht vorfindet, so ist man auf den Weg der Combination gewiesen, auf welchem man nur durch Zusammenstellung der, wie es scheint, zusammengehörenden Data und durch genaue Berücksichtigung der Haupttendenz des Verfassers, auf ein mehr oder minder wahrschein-

---

Billroth, Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinthier, Leipzig 1833. Einl. S. XIX. Rückert, der erste Brief Pauli an die Korinthier. Leipzig 1836. Beilage S. 435. Schenkel, *De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata. Disquisitio critico-historica ad antiquissimum ecclesiae christianae statum illustrandum pertinens.* Basil. 1838. Goldhorn, die Christuspartei zu Korinth im Zeitalter der Apostel, in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1840. 2. H. S. 121. Dähne, die Christuspartei in der apostolischen Kirche zu Korinth. Halle. 1841. Man vergl. hiemit, was ich in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1836, H. 4, S. 1, und in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1839. Nr. 88 f. dagegen bemerkt habe. In den Commentaren von Olshausen, Meyer, de Wette, Osiander u. A. werden nur die Ansichten der Vorgänger wiederholt und bald so, bald anders combinirt, wodurch man sich nur um so mehr von der Nothwendigkeit überzeugt, aus diesem Gewirre seltsamer Vorstellungen und einander durchkreuzender Hypothesen auf einen klaren und festen Punkt zu kommen, was freilich ohne eine allgemeine Geschichtsanschauung nicht geschehen kann.

1) Neander a. a. O. Billroth a. a. O. S. XXV. Rückert a. a. O. S. 444.

liches Ergebniss kommen kann. In welches ganz andere Licht stellt sich auf diesem Standpunkt sogleich die genannte Stelle, wenn man bedenkt, dass es sich, wie man nicht bestreiten kann, in den das persönliche Verhältniss des Apostels zu seinen Gegnern betreffenden Stellen nicht um das allgemein Christliche, sondern das Apostolische handelt, das Kriterium der apostolischen Auctorität, deren Behauptung gegen die Gegner die Aufgabe des Apostels ist. Kann man somit nur auf dem Wege der Combination der Wirklichkeit der Sache näher kommen, so versteht sich von selbst, dass die aufgestellte Ansicht nur aus dem Gesichtspunkt der relativen Wahrscheinlichkeit betrachtet werden kann, und es fragt sich daher vor allem, welche andere Ansicht der hier aufgestellten mit grösserem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit gegenübertreten kann?

Nach Neander sollen die Anhänger der Christuspartei solche gewesen sein, welche mit Umgehung der Apostel sich an Christus allein halten, ihn allein als Lehrer anerkennen und ohne andere Vermittlung von ihm selbst allein, was er als Wahrheit verkündigt, empfangen wollten. Diess sei nun schon eine solche Richtung der subjectiven Willkür gewesen, eine solche von dem durch Gott geordneten geschichtlichen Entwicklungsgang in der Aneignung der göttlichen Offenbarung sich losreissende Anmaassung, welche auch ein willkürliches Verfahren in der Gestaltung des Inhalts der christlichen Lehre selbst habe zur Folge haben müssen. Es habe leicht geschehen können, dass, wo die Einen allein an Paulus, die Andern besonders an Apollo, die Dritten nur an Petrus sich halten wollten, endlich solche auftraten, welche von allen jenen Parteinamen nichts wollten, sondern sich auf eigene Weise ein von der apostolischen Verkündigung unabhängiges und verschiedenes Christenthum bildeten. Die subjective Art, wie sie dabei verfuhren, könne entweder mehr mystich oder mehr rationalistisch gewesen sein [1]). Neander selbst dachte sich die rationalistische Richtung als die vorherrschende, da nach seiner Vorstellung die Christuspartei eine philosophische Secte ge-

1) A. a. O. S. 324.

wesen sein soll, die Christus zu einem zweiten, vielleicht höhern Sokrates machte [1]). Diess ist die Hauptansicht, die der meinigen gegenübersteht und sich von ihr durch das Bestreben unterscheidet, statt die Petrus- und Christuspartei zu identificiren, so viel möglich einen specifischen Unterschied zwischen den beiden Parteien aufzufinden. Wohin sie aber auf diesem Wege kommt, und wie sehr es ihr an einer auch nur scheinbaren Grundlage fehlt, zeigt sich schon an der nächsten Modification, die sie durch Rückert erhalten hat, der die Christiner, nicht, wie Neander, für Leute von philosophischer Bildung hält, die sich eine eigene philosophische Ansicht von Christus gebildet haben, sondern nur das Dilemma stellt: entweder stellten sich die Christiner neben die übrigen, Partei, wie sie, oder über dieselben, als die einzig wahre Kirche, zu der die übrigen Secten übertreten müssten. Das erstere lasse sich nicht denken, da sie doch Christus nicht ebenso für einen blossen Lehrer ansehen konnten, wie Paulus, Apollos, Kephas, also könne nur das zweite angenommen werden. Die Christuspartei stellte sich über die andern, wollte weder paulinisch, noch apollonisch, noch kephisch gesinnt sein, sondern blos Christus als Herrn und Meister anerkennen, sie that diess aber nicht in dem Sinn, in welchem Paulus ebenfalls wollte, dass alle Menschen Χριστοῦ sein sollen [1]). In welchem Sinn that sie es dann aber? Die Christuspartei muss natürlich eine eigene Partei gewesen sein, sonst würde sie der Apostel

1) So bezeichnet Neander in der ersten Ausgabe die Vorstellung, die die Christuspartei von Christus gehabt haben soll. In den folgenden Ausgaben ist diese für Neander's Ansicht sehr treffende Bezeichnung hinweggeblieben, ans welchem Grunde, sieht man nicht. Allerdings zeigt aber diese Parallele am deutlichsten, dass sich diese Anhänger Christi mit einem auf einer Linie mit Sokrates stehenden Christus gar nicht mehr auf dem Boden des Christenthums befunden haben würden. Schon der Name οἱ τοῦ Χριστοῦ widerstreitet daher der Neander'schen Ansicht. Während der Name sie als eine Secte bezeichnet haben würde, die in ganz besonderem Sinn das ächte Christenthum für sich ansprach, hätte gerade die Vorstellung, die sie von Christus gehabt haben soll, sie zu einer nichtchristlichen Secte gemacht.

2) A. a. O. S. 446.

[illegible] dass
[illegible] einem

Apostel sich genannt haben, weil ihnen alle Apostel nichts galten. Der Grund hievon soll in der Begebenheit des Pfingstfestes liegen. Aus der völlig unvermittelten Weise, wie an demselben der göttliche Geist vom Himmel herabkam, habe man schliessen müssen, dass an dem apostolischen Unterricht gar nichts gelegen sein könne, und in dieser Überzeugung habe man durch die plötzliche Bekehrung des Apostels Paulus in Folge einer himmlischen Erscheinung noch mehr bestärkt werden müssen, man könne sich daher nicht wundern, dass es seitdem auch noch Andere gab, welche nur von dem spirituellen Christus berufen sein wollten [1]. Was soll man sich aber unter diesem spirituellen Christus denken? Schwebt er doch mit den prekären Voraussetzungen, auf welchen die Hypothese beruht, so sehr in der Luft, dass er in beiden Briefen nirgends auf den festen Boden realer Existenz zu stehen kommt. Wie lässt sich annehmen, dass der Apostel die Visionen und Offenbarungen, von welchen er spricht, mit denselben Gegnern theilt, die er bestreitet? Man hat so zwar in der bald so, bald anders gedeuteten Christuspartei, diesen Neutralen, von aller apostolischen Auctorität Unabhängigen, den Anhängern eines philosophischen oder spirituellen Christus (lauter Modificationen einer und derselben Hauptansicht) den specifischen Unterschied der Christuspartei von der petrinischen, welchen die Worte des Apostels zu erfordern scheinen, aber man kann sich nicht nur keinen klaren und bestimmten Begriff von der in Frage stehenden Partei machen, sondern bedenkt auch nicht, dass, wenn sie eine von allen andern so charakteristisch verschiedene war, dieser Unterschied sich auch in der Art und Weise kundgeben müsste, wie der Apostel diesen Parteien entgegentritt. Wo spricht er denn von einer so eigenthümlichen, von allen andern so wesentlich verschiedenen Partei, oder wie lässt sich denken, dass er zwar alle andern bekämpft, aber gerade diejenige, die im schroffsten Gegensatz nicht blos zum paulinischen, sondern zum apostolischen Christenthum überhaupt gestanden wäre und die Grundlage desselben zu zerstören gedroht

1) Schenkel a. a. O. S. 91.

hätte, mit völligem Stillschweigen übergangen haben soll? Sagt man mit Neander, das, was der Apostel in den ersten Kapiteln des ersten Briefs zur Bestreitung des korinthischen Parteigeistes sagt, gelte auch der Christuspartei, so kann man sich zwar dafür auf die Erklärung des Apostels selbst 4, 6 berufen, wo er von einem μετασχηματίζειν in Beziehung auf sich und Apollos spricht, und diess nur so verstanden haben kann, dass das im Vorangehenden zunächst in Beziehung auf die paulinische und apollonische Partei Gesagte seine Anwendung auch auf die beiden andern finden soll. Es stellt sich aber hier nur wieder dieselbe Schwierigkeit dar. Soll das von dem Einen Gesagte auch auf die Andern passen, so müssen auch alle zusammen unter denselben Begriff subsumirt werden können. Wie wäre aber diess möglich, wenn die Christuspartei von den drei andern Parteien sich eben dadurch unterschied, dass sie allein eine apostolische Auctorität nicht anerkannte? Einen solchen Unterschied macht der Apostel nicht, und es handelt sich daher auch in den hieher gehörenden Hauptstellen der beiden Briefe sehr natürlich nicht um die Anerkennung einer apostolischen Auctorität überhaupt, sondern speciell derjenigen, die der Apostel Paulus den andern Aposteln gegenüber geltend zu machen sich veranlasst sah.

Wenn es nun aber bei allen diesen Modificationen der den Hauptgegensatz zu der von mir aufgestellten Ansicht bildenden nicht gelingen will, sich eine klare und bestimmte Vorstellung von der Christuspartei zu machen und sie durch die in den Briefen enthaltenen Data zu begründen, so sieht man sich doch wieder zu der Frage zurückgedrängt, ob es so unmöglich ist, unter der Voraussetzung der Identität der Kephas- und Christuspartei beide auch wieder so zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, dass der Apostel berechtigt sein konnte, von ihnen wie von zwei verschiedenen Parteien zu reden. Diess ist im Grunde die einzige Einwendung, die meiner Ansicht noch entgegengestellt werden kann, und ich kann in ihr keine Schwierigkeiten sehen, die sich nicht heben, sobald man sich in die Parteiverhältnisse der korinthischen Gemeinde näher hineinversetzt. Unstreitig galt der Hauptgegensatz dem Apostel Paulus.

Man setzte ihm die Auctorität des Apostels Petrus entgegen. Dieses Oppositionsverhältniss konnte aber eine doppelte Seite haben. Nannte sich die eine Partei nach Paulus, die andere nach Petrus, so lag hierin für den Apostel Paulus noch nichts Ausschliessendes, Partei stand gegen Partei, jede hielt sich an ihren Apostel als ihr Haupt, sobald man aber weiter gieng und sich auch über den Grund aussprechen wollte, warum man sich an Petrus und nicht an Paulus halte, jenem den Vorzug vor diesem geben müsse, und diesen Grund auf dem judaisirenden Standpunkt, auf welchem die Hauptgegner des Apostels in Korinth standen, nur darin finden konnte, dass nur Petrus, nicht aber Paulus ein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen sei, so wurde jenes Oppositions-Verhältniss ein ausschliessendes, man stellte einen Grundsatz auf, aus welchem die nothwendige Consequenz gezogen werden musste, dass Paulus gar nicht als ein wahrer Apostel betrachtet werden könne, weil ihm das wesentliche Erforderniss der wahren apostolischen Auctorität fehle. Auf diesem Extrem der Opposition gegen den Apostel standen diejenigen, welche unter dem Namen der Christuspartei zu begreifen sind, und die Natur der Sache bringt es mit sich, dass die Christuspartei in diesem Sinne eben diejenigen bildeten, von welchen diese ganze, auf einen bestimmten Grundsatz gestützte Opposition gegen den Apostel Paulus ausgieng, die judaisirenden Irrlehrer, welche mit ihren Empfehlungsbriefen (2. Cor. 2, 1) nach Korinth gekommen waren. Für die Partei im Ganzen diente der vorgeschobene, den Grundsatz der Opposition verdeckende, den unmittelbaren Gegensatz gegen den Namen des Apostels Paulus bildende Name des Apostels Petrus. Diese Ansicht von dem Verhältniss der Petrus- und Christuspartei lässt sich mit der Stelle 1. Cor. 1, 12 nicht nur sehr leicht vereinigen, sondern durch sie sogar bestätigen. Denn wenn der Apostel hier zuerst sich, hierauf den Apollos, dann den Kephas, und zuletzt Christus nennt, so ist klar, dass hier ein aufsteigendes Verhältniss ist, dass Apollos ihm näher steht, als Kephas, somit auch die Christuspartei noch ferner als die Kephaspartei. Daher fasst nun auch der Apostel sogleich nach seiner Weise die ganze Frage, um welche es

sich hier handelte, wie in ihrer äussersten Spitze in dem Namen der Christuspartei auf, indem er seine Entgegnung rasch mit den Worten beginnt: μεμέρισται ὁ Χριστός; ist dieser Name (Χριστοῦ, als Parteiname) nicht der deutlichste Beweis, dass ihr Christus durch euer Parteiwesen gleichsam in Stücke zerreisset? Jede Partei muss doch als eine christliche Partei auch Theil an Christus haben wollen, gibt es nun sogar eine eigene Christus-Partei, wie getheilt ist der Eine Christus, in welchem alle ihre Einheit haben, der Unterschied aller verschwinden soll? Diess sagt der Apostel um so passender, wenn die Christuspartei der eigentliche Sitz der Opposition gegen ihn und der Mittelpunkt des in Korinth herrschenden Parteiwesens war.

Hat man sich über diesen Punkt verständigt, so sehe ich in der That nicht ein, was gegen die in Frage stehende Ansicht noch weiter eingewendet werden könnte. Der ganze Inhalt der beiden Briefe steht im angemessensten Verhältniss zu ihr. Gesetzt auch, es würde sich keine weitere Beziehung auf den Namen der Christuspartei nachweisen lassen, so stimmt doch die Sache selbst, auf welche es allein ankommen kann, auf's vollkommenste mit allem, was diese Ansicht voraussetzt, zusammen. Beide Namen bezeichnen dieselbe Partei, so dass, was zunächst gegen die Petriner gesagt ist, auch in Beziehung auf die Christuspartei gilt. Ja, nur wenn beide Parteien zusammen die dem Apostel Paulus in der korinthischen Gemeinde entgegenstehende Opposition gebildet haben, begreift man vollständig die so ernste und tief eingreifende Polemik gegen ein antipaulinisches judaisirendes Christenthum, die sich durch beide Briefe hindurchzieht. Aber auch der Name verschwindet nicht so sehr aus beiden Briefen, dass die aufgestellte Ansicht nicht auch von dieser Seite die nöthige Bestätigung erhielte. Mag auch, wie Billroth nicht mit Unrecht bemerkt, unter den von mir auf die Christuspartei bezogenen Stellen eigentlich nur die Stelle 2. Cor. 10, 7 f. entschieden zum Beleg meiner Ansicht dienen, so lässt doch diese Stelle kaum einen Zweifel übrig, und der Mangel mehrerer Stellen, die eine namentliche Erwähnung der Christuspartei enthalten, erklärt

sich sehr einfach aus dem Namen der Partei selbst. Es lässt sich zwar, wenn einmal die Sache selbst feststeht, in mehreren Stellen eine Anspielung auf den Namen der Christuspartei nicht verkennen, solche Stellen können aber als unmittelbare Beweisstellen desswegen nicht gebraucht werden, weil der Name Χριστὸς in jedem Fall seine eigenthümliche Beziehung hat. Um so bemerkenswerther tritt nun aber der Name der Christuspartei in der genannten Stelle wieder hervor. Man sieht deutlich, dass hier von dem Χριστοῦ εἶναι als von etwas die Rede ist, was die von dem Apostel bekämpften Gegner und Irrlehrer selbst im Munde führten, um es für sich gegen den Apostel geltend zu machen (εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ). Wie passend erinnert nun der bisherigen Ausführung zufolge der Apostel gerade hier an den Namen derer, welche vorzugsweise und ausschliessend οἱ τοῦ Χριστοῦ zu sein behaupteten? In ihm schärfte sich die ganze gegen den Apostel gerichtete Opposition zu ihrer äussersten Spitze, und es wurde ihm mit diesem Namen ein Grundsatz entgegengestellt, gegen welchen von diesem Standpunkt aus jede Rechtfertigung vergeblich zu sein schien. Mit Recht ruft daher der Apostel diesen Namen sich und seinen Lesern vor die Seele zurück, indem er jetzt im Begriff ist, theils dasjenige für sich geltend zu machen, was er als das unmittelbarste und unläugbarste Merkmal seiner apostolischen Auctorität zu betrachten hatte, theils seinen Gegnern ohne weiteren Rückhalt und Umweg auf das Offenste und Entschiedenste entgegenzutreten, und sie, wie sie von ihm bezeichnet werden, als ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, in in ihrer ganzen Blösse darzustellen. So erreicht die im Vorhergehenden enthaltene, sowohl auf die Petriner als die Christuspartei gehende Polemik des Apostels ihren natürlichen Endpunkt in der Behauptung, dass die Gegner das, was sie zu sein vorgaben, nur zum Schein, auf falsche trügerische Weise seien, keine wahre, sondern nur falsche ἀπόστολοι Χριστοῦ.

Nun richte man aber auch seine Aufmerksamkeit darauf, wie

bei dieser Ansicht von den Verhältnissen der korinthischen Parteien die ganze Polemik des Apostels und die ganze dadurch bedingte Anordnung und Composition der beiden Briefe sich zur schönsten Rundung abschliesst. Jede der 1. Cor. 1, 12 genannten Parteien kommt in der Polemik des Apostels zu ihrem Recht, jede hat gemäss der Aufzählung in dieser Stelle die ihr bestimmte Stelle und jeder wird das gerade an dieser Stelle für sie Passende gesagt.

Der erste diese Polemik betreffende Abschnitt 1. Cor. 1, 12—4, 21 ist zunächst gegen die paulinische und apollonische Partei gerichtet und berührt eben desswegen den eigentlichen Gegensatz des paulinischen und antipaulinischen Christenthums noch nicht. Der Apostel bekämpft an diesen beiden Parteien, wie es auch sonst seine Art und Weise ist, sich bei solchen Erörterungen vor allem in einen so viel möglich weiten und allgemeinen Gesichtskreis hineinzustellen, die einem solchen Parteiwesen überhaupt zu Grunde liegende sinnliche, des tieferen Eindringens in den ächten Geist des Christenthums noch so sehr ermangelnde Richtung. Dass er auch schon hier die beiden andern Parteien im Auge hat, spricht er selbst aus, 4, 6 ταῦτα μετεσχημάτισα u. s. w. Gewöhnlich geht man hier nur auf 3, 4 f. zurück. Der Apostel nennt ja aber 3, 22 wirklich auch den Kephas neben sich und Apollo, warum hätte er nicht ebenso auch 3, 4. 5 noch den Kephas nennen können? Ich möchte daher jenes μετασχηματίζειν lieber auf den ganzen Abschnitt von 1, 12 an beziehen. Alles, was der Apostel in diesem Abschnitt über das Verhältniss der σοφία τοῦ θεοῦ zu der σοφία τοῦ κόσμου sagt, wird am natürlichsten auf die zwischen der paulinischen und apollonischen Partei stattfindende Differenz bezogen. Indem der Apostel die Liebe der Korinthier zu der σοφία κόσμου aus ihrer Sinnlichkeit, oder daraus, dass sie σαρκικοὶ nicht πνευματικοὶ seien, 3, 1 ableitet, und die Quelle ihrer Parteiungen und Spaltungen in dem fleischlichen Sinn nachweist, der ihnen überhaupt noch inwohne und sie auf eine so niedrige Stufe des christlichen Lebens stelle, in deren Bewusstsein sie selbst einsehen sollten, wie wenig sie befähigt seien, sich zu Richtern über ihre Lehrer aufzuwerfen, fand das Gesagte von selbst

auch seine Anwendung auf die Petriner; auch bei ihnen zeigt ja ihr sectirerisches Wesen an sich schon dieselbe fleischliche, aus egoistischem Interesse hervorgehende Richtung: die übermüthige, in leeren Worten sich gefallende Selbstüberschätzung, welche der Apostel überhaupt an diesem Parteiwesen tadelt, musste also von ihnen besonders gelten. Ausserdem aber ist auch diess nicht zu übersehen, wie der Apostel sowohl 1. Cor. 3, 5, als auch 2. Cor. 11, 13 von διάκονοι, διάκονοι Χριστοῦ spricht. Sie legten sich ohne Zweifel selbst den Namen διάκονοι Χριστοῦ bei und es kann daher wohl auch nicht für zufällig gehalten werden, dass der Apostel schon 1. Cor. 3, 5 in der Bestreitung des korinthischen Sectenwesens auf den Begriff der διάκονοι, der wahren Diener des Herrn, zu reden kommt. Man sieht somit aus dem Abschnitt 1. Cor. 1, 12—4, 21, wie der Apostel zwar von Anfang an denselben Gegensatz nie aus dem Auge verliert, aber doch vorerst noch mit einer gewissen Schonung und Zurückhaltung verfährt, und erst allmählig von der indirecten Bestreitung seiner Gegner zur directen übergeht.

Diesen Übergang macht er 1. Cor. 9, 1 f., denn hier wendet sich seine Polemik, nachdem er sich bisher mit der paulinischen und apollonischen Partei beschäftigt hat, zur Kephaspartei. Darum scheut er sich nun nicht, diese Partei mit ihrem Namen zu bezeichnen, und ihr mit der Behauptung entgegenzutreten, dass er dasselbe Recht habe mit den übrigen Aposteln, den Brüdern des Herrn, und namentlich mit Kephas (9, 5).

Schon 1. Cor. 9, 1 f. geht die indirecte Polemik in die directe über, aber ihre ganze Schärfe erhält diese Polemik erst in dem letzten Theile des zweiten Briefs Kap. 10—13. Auch hier nimmt der Apostel noch verschiedene Wendungen, ehe er seinen Gegnern vollends näher rückt, man sieht, es kostet ihn einen gewissen innern Kampf, diesen letzten, aber gleichwohl nothwendigen Schritt zu thun, er macht daher auch alles andere, worüber er sich gegen die Korinthier auszusprechen hatte, zuvor mit ihnen ab, obgleich er auch hier seine Gegner immer im Auge hat. Nun erst, nachdem alles andere abgethan und alles vorbereitet ist, tritt er seinen Gegnern

auf die schon bemerkte Weise entgegen in einer Erörterung, in welcher es sich, je mehr die Sache bis zu ihrer Spitze verfolgt wird, um so mehr auch um das handelt, was das Eigenthümliche der Christuspartei war, und auch dieser Partei ist so, so weit sie von der petrinischen unterschieden werden kann, an der ihr schon 1. Cor. 1, 12 angewiesenen Stelle ihr Recht angethan.

Neben dem Parteiwesen, das der Hauptpunkt ist, welchen der Apostel durch beide Briefe hindurch nicht aus dem Auge verliert, gab es in der korinthischen Gemeinde noch mehrere andere eigenthümliche, die Ordnung des christlichen Lebens mehr oder minder störende Erscheinungen, über welche der Apostel zum Theil aus Veranlassung von Fragen, die in einem seinem Briefe vorangegangenen Schreiben der Korinthier an ihn gemacht worden waren, sich meistens sehr ausführlich erklärt. Die Hauptgegenstände dieser Art sind folgende: ein unzüchtiges, grosses Ärgerniss gebendes Verhältniss, in welchem einer aus der korinthischen Gemeinde mit seiner Stiefmutter zusammenlebte (Kap. 5), in welche Kategorie überhaupt die auch unter den korinthischen Christen herrschende, vom Apostel wiederholt sehr ernstlich gerügte Unzucht gehörte (5, 9 f. 16, 12 f. 2. Cor. 12, 21), die Gewohnheit, vor die heidnischen Gerichte Rechtsstreitigkeiten zu bringen und selbst gegen Christen bei ihnen Recht zu suchen (6, 2 f.), die Frage über den Vorzug des ehelosen oder ehelichen Lebens, Kap. 7, so wie über die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlen und dem Genuss des heidnischen Opferfleisches, Kap. 8, die Freiheit, die sich die korinthischen Christinen mit ihrer Kopftracht in den christlichen Versammlungen erlaubten, Kap. 11, 1 f. [1]), eine bei der Feier des Abendmahles stattfindende Unordnung 11, 17 f., die Verschiedenheit der Ansicht von dem Werthe des sog. λαλεῖν γλώσσαις [2]), besonders in seinem Verhält-

---

1) Vgl. meine „Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe“ in den Theol. Jahrb. 1852. S. 1: Der Zusammenhang von Kap. 7 mit 5, 1 — 6, 20. S. 15: Die Ansicht des Apostels von der Ehe und der Sklaverei Kap. 7. S. 563: Die Frauen der korinthischen Gemeinde und die Schleiersymbolik des Apostels 1. Cor. 11, 2—16.

2) Vgl. die oben S. 19 genannte Abhandlung.

niss zu dem προφητεύειν Kap. 12—14, endlich die Frage über die Auferstehung der Todten, die von Einigen in der korinthischen Gemeinde geläugnet wurde. Alle diese Erscheinungen zusammen und die durch sie in Bewegung gekommenen Fragen geben uns ein sehr lebendiges und anschauliches Bild von dem Zustand der korinthischen Gemeinde, von besonderem Interesse würde es jedoch sein, auch bestimmter zu wissen, wie sich die verschiedenen Parteien zu diesen verschiedenen Erscheinungen verhielten, und welchen Antheil an ihnen das korinthische Parteiwesen hatte. Nur soviel ist hieraus zu sehen, dass das heidenchristliche Element das durchaus vorherrschende und überwiegende war. Und doch konnten die judaisirenden Gegner des Apostels, die sich auch hier eingedrungen und festgesetzt hatten, eine so energische, von ihm selbst sehr ernstlich genommene Opposition gegen ihn bilden.

Das Verhältniss des zweiten Briefs zum ersten verdient noch etwas näher in's Auge gefasst zu werden. Es ist schon bemerkt worden, dass die Polemik des Apostels gegen dieselben Gegner, die im ersten Brief bestritten werden, sich auf den zweiten erstreckt, und dass gerade die stärksten Erklärungen, in welchen der Apostel seinen Gegnern mit aller Entschiedenheit und Energie am unmittelbarsten entgegentritt, in den letzten Kapiteln desselben sich finden. Nur um so mehr contrastirt aber mit dem scharfen und heftigen Tone dieser letzten Kapitel die Stimmung, die sich in dem ersten Theil des Briefs ausspricht, in welchem der Apostel die grösste Unruhe und Besorgniss über die Aufnahme seines frühern Schreibens und sein ganzes Verhältniss zu den Korinthiern verräth, und mit ängstlicher Sorge sich auf's Angelegentlichste bemüht, durch wiederholte Versicherungen seiner Liebe und Theilnahme das, wie er fürchtet, gegen ihn erkaltete Vertrauen der Korinthier wieder zu gewinnen. Man hat diesen auffallenden Wechsel der Stimmung und des Tons im zweiten Brief verschieden zu erklären gesucht, die Hauptfrage ist jedoch, welche Ursache der Apostel haben mochte, wegen des Eindrucks seines ersten Schreibens in so grosser Sorge und Unruhe zu sein. Durch den Inhalt unseres ersten Briefs schien

dieselbe nicht hinlänglich motivirt zu sein. Man ist daher sowohl dadurch, als auch durch dasjenige, was in den beiden Briefen über eine Sendung nicht nur des Timotheus, sondern auch des Titus gesagt ist, worin gleichfalls die beiden Briefe nicht recht mit einander zu harmoniren scheinen, auf die Vermuthung gebracht worden, unser zweiter Brief stehe mit unserem ersten nicht in dem engen Zusammenhang, welchen man gewöhnlich annimmt. Unser zweiter Brief, ist behauptet worden [1]), beziehe sich nicht auf die Wirkungen, welche unser erster hervorbrachte, sondern auf die Aufnahme eines von Titus überbrachten, für uns nicht mehr vorhandenen Schreibens. Es gebe in der That in unserm zweiten Brief mehrere Stellen (nament-2, 3. 4. 7, 12), welche, so gewöhnlich sie unmittelbar auf die in 1. Cor. behandelten Gegenstände bezogen werden, doch von dieser Voraussetzung aus bei genauerer Betrachtung etwas sehr Schwieriges haben, und schon an und für sich geeignet seien, uns zu der Annahme zu veranlassen, dass in dem Verhältnisse des Apostels und der Korinthier zu einander zwischen unsern beiden Briefen noch etwas Anderes in der Mitte gelegen habe, als die dem Apostel durch den Titus zugekommenen Nachrichten über die Wirkung des ersten Briefs. Der ganze Ton und Charakter der Rüge in 1. Cor. sei nicht so beschaffen, wie man nach der Weise, wie Paulus hier darüber sich aussprach, erwarten müsste. Es sei daher überhaupt wahrscheinlich, dass in dem 2. Cor. 2, 3 gemeinten Briefe dasjenige Specielle, wovon eben die Rede sei, weit mehr hervorgetreten, weit mehr einen Hauptpunkt gebildet habe, als jene Stelle in 1. Cor. über den Blutschänder in Vergleich mit dem ganzen Inhalt. Wenn daher das τοῦτο αὐτὸ 2. Cor. 2, 3 sich wirklich auf etwas beziehe, was der Apostel über jenes Verhältniss geschrieben hatte, was allerdings überwiegend wahrscheinlich sei, so werden wir doch darauf geführt, dass es nicht auf den ersten Brief gehe, sondern auf einen folgenden, worin Paulus über diesen Gegenstand in noch aufgeregterer Stim-

1) Vgl. Bleek, Erörterungen über die Cor. Briefe, Theol. Stud. u. Krit. 1830. 3. H. S. 627. f.

mung geschrieben habe. Indess wäre dann freilich auch möglich, dass sich dieses gar nicht auf jenen Blutschänder und des Apostels Äusserungen über ihn bezogen habe, sondern auf irgend etwas anderes Specielles, was Paulus durch den Timotheus gehört und worüber er sich dann in dem Briefe sehr schmerzlich und stark ausgesprochen hatte, und eben darauf würde dann auch das zunächst Folgende V. 5 gehen, was uns auch nicht gerade nöthige, bestimmt an den Blutschänder zu denken, nur werden wir dann freilich auf die genauere Ausmittlung der speciellen Thatsache Verzicht leisten müssen, und könnten nur im Allgemeinen das vermuthen, dass irgend ein Einzelner den Anordnungen des Apostels sich auf besonders auffallende Weise widersetzt hätte. Diese Meinung kann ich nicht für begründet halten, und es scheint mir vielmehr für die Charakteristik des Apostels von Wichtigkeit zu sein, dass man sich durch sie das gewöhnlich angenommene Verhältniss zwischen unsern beiden Briefen nicht verrücken lasse. Man bedenke nur, mit welcher Aufregung und Indignation er von dem 1. Cor. 5 erwähnten Falle spricht, und wie dieser Fall, sobald der Apostel über den Hauptgegenstand seines Schreibens sich ausgesprochen hat, unter den speciellern Gegenständen sogleich der erste ist, zu welchem er sich wendet. Wichtig genug nimmt also der Apostel diesen Fall und zugleich betrifft er so notorisch einen bestimmten Einzelnen, dass es gegen alle Wahrscheinlichkeit ist, der Einzelne, von welchem 2. Cor. 2, 5 f. in gleich bestimmter Weise die Rede ist [1]), sei ein Anderer, als derselbe, auf welchen sich 1. Cor. 5 bezieht. Zieht man nun weiter in Betracht, was der Apostel in Betreff dieses Individuums im feierlichsten Tone mit allem Nachdruck seiner apostolischen Amtsauctorität den Korinthiern als seinen Beschluss verkündigt, so lässt sich recht gut denken, welche Unruhe und Besorgniss ihm diess bald nachher verursachen musste. Er hatte, um es offen zu sagen, einen Schritt gethan, welchen er selbst als einen zu gewagten und übereilten ansehen musste, als einen solchen, durch wel-

1) Als ὁ τοιοῦτος wird er bezeichnet 2. Cor. 2, 7. wie 1. Cor. 5, 5.

chen er, weil er die beabsichtigte Folge nicht hatte, nur seinen Gegnern eine Blösse gab, wie er denn auch wirklich ihn im Grunde nachher selbst zurücknahm, indem er sich mit etwas zufrieden gab, was eigentlich das gerade Gegentheil dessen war, was nach seiner ersten so bestimmt lautenden Erklärung hätte geschehen sollen. Den natürlichsten Sinn der hier in Frage stehenden Stelle 1. Cor. 5, 3 kann ich mit den neuesten Erklärern nur darin finden, dass der Apostel vermöge der ihm beiwohnenden Kraft Christi sich die Gewalt zutraute, den Verbrecher der Macht des Satans zu übergeben, und zwar durch eine Krankheit, welche in demselben Moment über ihn kommen sollte, in welchem er feierlich von der versammelten Gemeinde, in welcher der Apostel selbst mit seinem dieses Wunder bewirkenden Geiste zugegen sein wollte, aus der christlichen Gemeinschaft ausgestossen werden sollte. Wie man auch den Ausdruck παραδοῦναι τῷ σατανᾷ nehmen mag, der Apostel kündigt hier in jedem Fall einen doppelten von ihm gefassten Beschluss an, das Strafwunder einer leiblichen Krankheit (von etwas Anderem als davon kann ὄλεθρος τῆς σαρκός nicht verstanden werden), und die V. 2 und 13 bezeichnete Excommunication, für welchen Zweck sich die Gemeinde versammeln sollte. Beides war nun aber, wie wir aus dem zweiten Briefe sehen, nicht geschehen. Es war weder von Seiten des Apostels das Strafwunder erfolgt [1]), noch von Seiten der Korinthier die Ausschliessung des Verbrechers aus der Gemeinde. Ich kann auch in der Auffassung der zweiten hieher gehörenden Stelle 2. Cor. 2, 6 f. nur der Erklärung Rückert's beistimmen, welcher gemäss der Apostel V. 6 offenbar sagt, er wolle sich bei der

---

1) Die Stelle 1. Cor. 5, 4 enthält ein nicht unwichtiges Kriterium zur Beurtheilung der angeblichen Wunder der Apostel. Das Bewusstsein der Wundermacht, der δύναμις τοῦ κυρίου, hatten allerdings die Apostel in sich, und in diesem Bewusstsein konnten sie besonders ausgezeichnete Erfolge ihrer Thätigkeit, Wirkungen einer thatkräftigen Energie, als σημεῖα, τέρατα und δυνάμεις betrachten (man vgl. 1. Cor. 12, 10. 28. 2. Cor. 12, 12), so wenig es aber damals 1. Cor. 5, 4 in einem Falle, in welchem diess so bestimmt ausgesprochen war, zu einem eigentlichen Wunder gekommen ist, ebenso wenig wird diess auch sonst geschehen sein.

von den Korinthiern verhängten Bestrafung beruhigen, wolle keine strengere fordern, was er nicht hätte sagen können, wenn die von ihm geforderte wirklich eingetreten wäre; aus V. 10 ist deutlich genug zu sehen, dass das χαρίζεσθαι nicht erst jetzt von ihm ausgieng, sondern vielmehr schon vorher, ohne ihn zu fragen, eingetreten war, so dass er nur einstimmen konnte in das einmal Geschehene, um nicht durch Beharren auf seinem frühern Befehle in offenen Zwiespalt mit ihnen zu treten. Die Korinthier waren demnach bei einer blossen Rüge stehen geblieben, und auch das, was geschehen war, war nicht von der Gesammtheit, sondern nur von einem Theile der Gemeinde über jenen Menschen verhängt worden. Verhielt sich aber die Sache so, bemerkt Rückert sehr richtig, so musste Paulus sich in einer nicht unbedeutenden Verlegenheit befinden. Seinen Befehl hatte man nicht befolgt, nur ein Theil, wenn auch der grössere, hatte sich die Sache zu Herzen genommen, die Übrigen, wie bei der Stimmung der Gemeinde gegen ihn zu erwarten gewesen war, auch dieses nicht, seine Auctorität lag sehr darnieder. Was sollte er nun thun? Auf der frühern Anordnung bestehen? Er konnte darauf rechnen, dass er keinen bessern Gehorsam finden würde, und dann war der Schaden noch viel grösser. Zwingen konnte er ja nicht, und die Sache musste übeln Eindruck machen allenthalben. Hier blieb nichts übrig, als was in jedem ähnlichen Falle die Klugheit fordert, ihr eine Wendung zu geben, durch welche ein offener Bruch vermieden und das Übel zwar nicht geheilt, aber doch verborgen wurde, bis in besseren Zeiten die richtige Stellung wieder gewonnen werden mochte. Diese Wendung war, das Geschehene zu billigen, das, was auch ohne seinen Willen geschehen sein würde, darzustellen wie seinen Wunsch, und den ganzen Handel unter einen christlichen Gesichtspunkt zu bringen, was nun offenbar geschieht, theils durch das Zugeständniss, es möge genug sein an der Strafe, die sie über jenen ergehen lassen, theils durch die Ermahnung, ihm zu verzeihen. Aus dieser unstreitig ganz richtig aufgefassten Lage des Apostels erklärt sich sehr natürlich die Unruhe und Ängstlichkeit, die ganze Stimmung, in welcher er unsern Brief an die Korinthier geschrieben

hat. Er hatte einen Schritt gethan, dessen Folgen ihm damals erst klar vor Augen stunden [1]). Er musste ihm jetzt besonders seinen Gegnern gegenüber sehr bedenklich erscheinen [2]). Sie unterliessen auch nicht, wie aus dem Briefe des Apostels selbst zu sehen ist, zur Herabsetzung seines Ansehens davon Gebrauch zu machen. Abwesend, sagten sie, könne er freilich eine starke Sprache führen und ruhmredig den Mund voll genug nehmen, wo es aber auf das thatkräftige Handeln ankomme, vertraue er selbst anf seine persönliche Gegenwart nicht (10, 10. 11, vgl. 3, 1. 5, 12), was ohne Zweifel den Apostel um so mehr veranlasste, wegen seiner längst beabsichtigten, aber immer noch nicht ausgeführten Reise nach Korinth sich so angelegentlich, wie er gleich im Eingange seines Briefs thut, zu rechtfertigen. Überhaupt musste so der unter solchen Umständen geschriebene Brief eine vorherrschende apologetische Tendenz erhalten, aber die Apologie ist keineswegs blos eine persönliche, sie geht sogleich in das Allgemeine über, in eine apologetische Beleuchtung seines apostolischen Amts, das er nach seiner doppelten Seite, wie es für die Einen heilbringend, für die andern aber zu ihrem Verderben wirkt, und in seinem Unterschied von dem Amte des alten Bundes mit dem erhebenden Bewusstsein der von ihm selbst gemachten Erfahrungen darstellt, und sobald er diesem apologetischen Zwecke Genüge gethan und neues Vertrauen zu den Korinthiern gefasst hat, geht er nun mit um so frischerem Muth und einer um so schärfern Polemik seinen Gegnern entgegen, um sich mit ihnen völlig auseinanderzusetzen. Kein anderer Brief des Apostels lässt uns in das

1) Rückert trägt kein Bedenken, zu 1. Cor. 5, 5 zu bemerken: „es ist ein Verfahren, dem man das Gepräge einer Leidenschaftlichkeit nicht abwischen kann, die nimmer gut thun mag. Und dass er mit dictatorischer Stimme gebietet vor einer Gemeinde, bei der sein Ansehen tief gesunken ist, und die er durch kein Mittel zwingen kann, daran thut er nicht gut.“ Wer wollte den unbefangenen Exegeten tadeln, dass er diess offen sagt?

2) Sehr bedeutsam drückt diess der Apostel 2. Cor. 2, 11 so aus: ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν. Er sieht also, dass es bei jenem παραδοῦναι τῷ σατανᾷ der Satan nur auf ihn selbst abgesehen hätte.

rein Menschliche dieser Individualität und in die specielleren Beziehungen seines Verhältnisses zu den Gemeinden tiefer hineinsehen, als dieser zweite an die Korinthier, keiner hat daher auch für seine Charakteristik grössere Wichtigkeit, sobald man nur nicht aus einem falschen Interesse das menschlich Wahre an ihm zu verhüllen sucht. Steht 2. Cor. in dem angegebenen Verhältniss zu 1. Cor., so hat man demnach auch keine Ursache, ausser dem 1. Cor. 5, 9 genannten einen andern verloren gegangenen Brief an die Korinthier anzunehmen [1]).

Schon vor den beiden noch vorhandenen Briefen hatte der Apostel an die Korinthier geschrieben, wie er selbst sagt 1. Cor. 5, 9, wir wissen aber über diesen verloren gegangenen Brief nichts weiter, als was sich aus der genannten Stelle schliessen lässt. Die gleiche Wichtigkeit mit unsern beiden Briefen kann jener Brief nicht wohl gehabt haben, da die Art und Weise, wie der Apostel von den Gegenständen redet, welche den Hauptinhalt unsers ersten Briefs ausmachen, nicht wohl annehmen lässt, es sei zuvor schon hierüber vieles zwischen ihm und den Korinthiern verhandelt worden. Die Abfassung unserer beiden Briefe setzt man gewöhnlich in die Jahre 57—59, in die Zeit, in welcher der Apostel, nachdem er Korinth verlassen hatte, Ap.-Gesch. 18, 18, auf längere Zeit seinen Aufenthalt in Ephesus nahm, Ap.-Gesch. 19, 1. 20, 1. Dass er auf der Reise nach Hellas, Apostel-Gesch. 20, 2, auch wieder nach Korinth kam, und während seines dortigen Aufenthalts den Brief an die Römer schrieb, unterliegt keinem Zweifel, ob aber jenes Kommen das zweite oder dritte war, lässt sich nicht so leicht bestimmen, da in den Stellen, in welchen der Apostel in seinen Briefen von einer Reise nach Korinth spricht, die eigene Zweideutigkeit ist, dass man nicht weiss, ob das drittemal, von welchem er spricht, von der wirklichen Reise oder dem blossen Vorsatz dazu zu verstehen ist. Nach meiner An-

1) Was nun folgt, ist Zusatz zur zweiten Auflage. Man vgl. zu demselben die Abhandlung des Verfassers: „Beiträge zur Erklärung der Korinthierbriefe. 1. Die Reisen des Apostels Paulus nach Korinth." Theol. Jahrb. IX, 139 f. B. d. H.

sicht ist das Letztere das Wahrscheinlichere, wenn man den Zusammenhang erwägt, in welchem die diese Frage betreffenden Stellen mit einander stehen. Wenn er 2. Cor. 12, 14 sagt: ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, so kann freilich τρίτον τοῦτο ebenso gut auf ἐλθεῖν, als auf ἑτοίμως ἔχω gehen, und man weiss daher nicht, ob der Apostel blos zum dritten Mal den Vorsatz fasste, nach Korinth zu kommen, oder ob er wirklich schon auf der dritten Reise dahin begriffen war. Um darüber in's Reine zu kommen, muss man auf den Anfang des Briefs zurückgehen, wo der Apostel auch von einem Kommen zu den Korinthiern spricht. Ἐβουλόμην, sagt er 1, 15, πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν πρότερον, ἵνα δευτέραν χάριν ἔχητε u. s. w. Πρότερον konnte er nur kommen wollen, wenn er schon einen bestimmten Reiseplan hatte, und somit vor diesem noch einen andern ausführen wollte, und wenn die Korinthier noch eine δευτέρα χάρις haben sollten, so musste es schon eine geben, zu welcher die neue die zweite sein konnte und auf die sie in jedem Falle, auch abgesehen von einer δευτέρα χάρις, hätten rechnen dürfen. Da der Apostel nur, wenn er direct von Ephesus nach Korinth und von da nach Macedonien reiste, eine δευτέρα χάρις dadurch hinzufügen konnte, dass er auf dem Rückweg von Macedonien wieder nach Korinth kam, nicht aber wenn er zuerst nach Macedonien gieng und über Macedonien nach Korinth, sofern sein damaliger Reiseplan nur innerhalb der drei Punkte Ephesus, Korinth und Macedonien sich bewegte, so ergibt sich schon hieraus, dass das πρότερον ἐλθεῖν nur das δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν sein konnte. Es war eine δευτέρα χάρις, da das nachher genannte ἐλθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας (wenn auch nicht als πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας, doch als ἐλθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας) zuvor schon der Vorsatz des Apostels war, ganz in Übereinstimmung mit 1. Cor. 16, 5. Dieser ursprüngliche Plan einer Reise über Macedonien nach Korinth stand ihm auch jetzt noch fest, nur dachte er, ohne ihn aufzugeben, zugleich daran, vorher noch auf dem geraden Weg von Ephesus nach Korinth, und von da nach Macedonien zu reisen. Er hatte demnach schon zweimal den Entschluss gefasst, nach Korinth zu kommen, und sich den

Plan eines zweimaligen Besuchs daselbst gemacht (einer δευτέρα χάρις), ohne dass bis zum Zeitpunkt seines Schreibens an die Korinthier auch nur einer dieser Pläne und Vorsätze zur Ausführung gekommen wäre, und eben diess ist es, was ihn veranlasst, hievon zu reden, um der Voraussetzung zu begegnen, wie wenn es nur Leichtsinn und Charakterlosigkeit wäre, dass er nicht halte, was er sich vornehme, und seine Gegner desshalb das Recht hätten, ihn, wie sie ohne Zweifel thaten, eines Mangels an Aufrichtigkeit und einer Unlauterkeit der Gesinnung zu beschuldigen, welche das Vertrauen zu seiner apostolischen Wirksamkeit im höchsten Grade schwächen musste. Er protestirt gegen alle sittlich nachtheiligen Folgerungen, die man aus seinem Nichtkommen ziehen mochte, darüber aber, wie oft er schon in Korinth gewesen und zum wie vielten Mal er damals dahin gekommen wäre, erfahren wir hier nichts von ihm, es ist nicht von einer wirklichen Reise die Rede, sondern nur von einer beabsichtigten, von Reisevorsätzen und Reiseplänen. Um so mehr aber glaubt man da, wo er auch den positiven Grund seines Nichtkommens nach Korinth angibt, über die Zahl seiner Reisen genaueren Aufschluss zu finden. Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, sagt der Apostel 2. Cor. 2, 1, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, und es scheint somit nichts einfacher, als der Schluss, da der Apostel schon einmal ἐν λύπῃ nach Korinth gekommen war, und diess doch nicht damals, als er das erstemal nach Korinth kam, der Fall gewesen sein kann, so müsse er demnach zu der Zeit, als er unsern zweiten Brief schrieb, schon zweimal in Korinth gewesen sein. Wo lässt sich aber ein passender Zeitpunkt für eine zweite Reise annehmen? Wäre er schon vor unserem ersten Brief aus einer solchen Veranlassung, dass er nur ἐν λύπῃ kommen konnte, zum zweitenmal in Korinth gewesen, so sollte sich doch in unserem ersten Brief irgend eine Andeutung hievon ebenso gut erhalten haben, als die Absendung eines frühern Briefes vor unserem ersten in demselben nicht unberührt bleiben konnte. Es ist nämlich wohl zu beachten[1]), dass

1) Das Folgende ist mit einigen Auslassungen der angeführten Ab-

es sich nicht blos um die allgemeine Frage handelt, ob der Apostel im Ganzen zwei- oder dreimal in Korinth gewesen ist, sondern zugleich um den bestimmten Charakter der in Frage stehenden zweiten Reise, da er, wenn er zwischen seiner ersten Reise und der Abfassung unseres ersten Briefs noch einmal in Korinth gewesen wäre, nur ἐν λύπῃ, unter Umständen, die ihn zur Strenge nöthigten und zunächst nichts anders übrig liessen, als mit der Drohung zu scheiden, dass er, wenn die Korinthier sich nicht bessern, noch strenger gegen sie verfahren werde, daselbst gewesen sein könnte. Diese Annahme macht nun aber der ganze Inhalt unseres ersten Briefs an die Korinthier, und der Ton, in welchem der Apostel von dem ganzen Zustand der Gemeinde und seinen verschiedenen Mängeln spricht, schlechthin unmöglich. Welcher Art sollen denn die Unordnungen gewesen sein, welche schon damals stattgefunden und das gute Verhältniss zwischen dem Apostel und der Gemeinde gestört hätten? Es lässt sich doch nicht anders denken, als dass es Unordnungen derselben Art waren, wie diejenigen, die er in so vielfacher Beziehung in unserem ersten Briefe zu rügen hatte. Je specieller und angelegentlicher er hier die verschiedenen Mängel und Gebrechen der Gemeinde zur Sprache bringt, um so weniger ist anzunehmen, dass er schon früher noch eine ganz andere Ursache zur Unzufriedenheit gehabt habe. Von allem, wovon in unserem ersten Brief die Rede ist, spricht er wie von etwas, worüber er die Kunde und die Veranlassung, sich auszusprechen, wie er auch selbst bemerkt, erst kurz zuvor erhalten hatte. Es sind neue, erst eingetretene Zustände und Verhältnisse, über welche er sich, wie man deutlich sieht, zum erstenmal gegen die Korinthier erklärt. Über die Parteien, in welche die Gemeinde zerfallen war, war ihm die erste Kunde durch die Leute der Chloë zugekommen (1. Cor. 1, 11). Von der in der Gemeinde

handlung Theol. Jahrb. IX, 158—160 entnommen. Da übrigens der Verfasser nur diese Stelle am Rand seines Manuscriptes angemerkt hatte, ohne über die Art ihrer Verbindung mit dem Übrigen etwas näheres zu bemerken, so blieb es dem Herausgeber überlassen, ihren Inhalt am geeigneten Orte einzufügen. B. d. H.

herrschenden Unzucht und dem speciellen Fall, der ihm ein besonderes Einschreiten von seiner Seite zu erfordern schien, hatte er gleichfalls blos gehört (5, 1). Das Missverständniss, das er 5, 9 f. zu berichtigen hatte, in Betreff des μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, wozu er die Korinthier in einem frühern Briefe vor unserem ersten ermahnt hatte, hätte kaum entstehen können, wenn über diese Sache zuvor schon mündlich verhandelt worden wäre. Die das ehliche Leben betreffenden Fragen, über die er sich Kap. 7 ausführlich erklärt, waren erst durch ein Schreiben der Korinthier zur Sprache gebracht worden (7, 1). Und wie aus der ganzen Erklärung des Apostels hierüber deutlich zu sehen ist, dass von allem diesem zwischen ihm und den Korinthiern noch gar nicht die Rede gewesen ist, so verhält es sich auch mit allem Andern, worüber er in dem weiteren Inhalt seines Briefs theils seine Rüge und Missbilligung auszusprechen, theils Vorschriften und Anordnungen zu geben hatte. Nirgends begegnet uns eine Spur davon, dass der Apostel schon früher eine Veranlassung gehabt hat, sich über solche und ähnliche Punkte mit den Korinthiern auseinanderzusetzen, dass es zu Misshelligkeiten zwischen ihm und ihnen gekommen ist, dass er Ermahnungen gegeben hat, die nicht befolgt, Drohungen ausgesprochen, die nicht beachtet worden sind. Noch weniger lässt sich eine solche Reise zwischen unsere beiden Briefe hineindenken. Wenn uns der erste Brief in der ihm vorangehenden Zeit keine so bedeutende Lücke wahrnehmen lässt, dass wir sie nur durch die Voraussetzung einer weitern vom Apostel gemachten Reise ausfüllen könnten, so schliesst sich auch der zweite Brief so unmittelbar an den ersten an, dass nichts dazwischen Vorgefallenes, was wir zur Erklärung nöthig hätten, unserer Kenntniss entgangen sein kann. Aber ist es denn, muss man fragen, so nothwendig, 2. Cor. 2, 1 die Worte ἐν λύπῃ und πάλιν so unmittelbar auf einander zu beziehen, dass auf eine Reise ἐν λύπῃ noch eine zweite ἐν λύπῃ folgen muss? Was hat es denn auf sich, wenn der Apostel das Particip ἐλθὼν, das er eigentlich zu πάλιν noch hätte hinzusetzen sollen, hinwegliess und gleich mit dem folgenden ἐλθεῖν zusammennahm, wie man es ja überhaupt im

Briefstil, besonders wenn man die Sache als schon bekannt voraussetzen darf, mit dem Ausdruck nicht immer so genau nimmt? Hat man demnach nach dem Bisherigen noch keinen zwingenden Grund, das τρίτον τοῦτο 2. Cor. 12, 14 anders als so zu nehmen: „schon zweimal habe ich mir vorgenommen, zu euch zu kommen, ohne dass es mir möglich war, mein Vorhaben auszuführen, indem nun aber jetzt der zum drittenmal gefasste Vorsatz sich verwirklichen wird, so will ich mich gleich darüber aussprechen, welches Verhalten ich bei euch beobachten werde", so scheint nun doch bei der letzten Stelle, die noch in Betracht kommt und gleich mit den Worten beginnt: τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς 13, 1 jeder Zweifel an einer dreimaligen Reise vollends verstummen zu müssen. Allein bei genauerer Erwägung gibt vielmehr eben diese Stelle vollends den richtigen Aufschluss über die in Frage stehende Reise. Was hindert denn, jene Worte grammatisch so zu verstehen, dass der Apostel nur sagt, er sei jetzt zum dritten Mal im Begriff, zu ihnen zu kommen? Und wenn wir, statt irgend eine Hinweisung auf eine schon gemachte zweite Reise zu finden, da, wo er von seiner Reise spricht, ebenso gut auch an ein blosses Reisevorhaben denken können, während der Brief im Ganzen die Rechtfertigung wegen einer bisher zwar beabsichtigten aber noch nicht ausgeführten Reise bezweckt, ergibt sich in einem solchen Zusammenhang nicht auch von selbst, was das Wort der zwei oder drei Zeugen bedeuten solle? Kann man sonst nicht recht begreifen, was er sagen will, wenn die citirte Stelle in ihrem eigentlichen Sinn genommen werden soll, so ist nichts natürlicher als die Annahme, dass er auf emphatische Weise sagen will: wenn der mosaische Rechtsgrundsatz gilt, dass das, was von zwei oder drei Zeugen bezeugt wird, als wahr und zu Recht bestehend gelten muss, so wird es jetzt auch mit dem von mir zum drittenmal gefassten Vorsatz seine volle Richtigkeit haben, es steht fest, dass er zur alsbaldigen Ausführung kommt. Hat man sich nicht blos von der Möglichkeit, sondern auch der Wahrscheinlichkeit der bisher gegebenen Erklärung überzeugt, so wird man auch das letzte, das die Stelle noch enthält, die eigene Angabe des Apostels, dass er bisher

nur einmal in Korinth gewesen sei und jetzt erst zum zweitenmal komme, nur als die authentische Bestätigung des bisher erhobenen Resultats nehmen können. Schon grammatisch betrachtet sind ja die Worte ὡς παρὼν τὸ δεύτερον nicht sowohl von einer wirklichen als von einer blos vorgestellten Gegenwart zu verstehen (vgl. I. Cor. 5, 3). In dem lebhaften Interesse, das der Apostel hat, jetzt wenigstens keinem weiteren Zweifel über sein alsbaldiges Kommen nach Korinth Raum zu geben und sein gegebenes Wort als ein jetzt sich unfehlbar realisirendes vor Augen zu stellen, wird ihm die Abwesenheit zur Anwesenheit, er ist schon jetzt zum zweiten Mal in Korinth und sagt, wie anwesend zum zweiten Mal auch abwesend jetzt voraus, was unfehlbar geschehen werde. Abstrahiren wir somit von der Fiction einer Reise, für die sich nirgends ein haltbarer Anknüpfungspunkt aufweisen lässt. Nur ohne sie wird alles, was hier zusammengehört, weit klarer, einfacher, natürlicher, geschichtlich anschaulicher.

Drittes Kapitel.

Der Brief an die Römer.

Nicht blos der Zeitfolge nach schliesst sich der Römerbrief an die beiden Korinthierbriefe an, es ist auch ein innerer Fortschritt von diesen zu jenem, und man übersieht nun erst vom Standpunkt des Römerbriefs aus den reichen Inhalt des geistigen Lebens, das der Apostel aus sich erzeugt, den strengen wohldurchdachten Zusammenhang, in welchem er sein christliches Princip entwickelt und durchführt und die Grossartigkeit der Verhältnisse, in welchen er sich bewegt. Es ist schon bemerkt worden, in welchem Verhältniss der Galaterbrief und der Römerbrief zu einander stehen, dass sie sich wie der Entwurf eines kühn und tiefsinnig angelegten, in seinen wesentlichen Grundanschauungen aufgefassten Systems, und wie das ausgeführte, nach allen Seiten hin entwickelte, seinen ganzen Inhalt explicirende System zu einander verhalten. Eben dieser systematisirende, einen grossartigen Gedankenzusammenhang umfassende

Charakter des Römerbriefs unterscheidet ihn von den beiden Korinthierbriefen, welche sich dagegen mehr durch die Mannigfaltigkeit ihres Inhalts, die Fülle tiefgedachter, geistvoller, an verschiedene Lebensverhältnisse angeknüpfter und dieselben beleuchtender Ideen auszeichnen. Eine auf gleiche Weise fortschreitende Bewegung zeigt sich uns aber auch in der Stellung des Apostels zu dem Gegensatz, dessen Bekämpfung und Überwindung die fortgehende Aufgabe seiner apostolischen Thätigkeit war. Er hatte seinen Beruf als Heidenapostel nicht erfüllt, so lange nicht die absolute Bedeutung, welche das Judenthum und das mit demselben identische Judenchristenthum für sich ansprach, sowohl in ihrem Princip, als auch in ihren letzten Consequenzen, demselben genommen und auf ihren blos relativen Werth herabgesetzt war. Hatte er im Galaterbriefe das Christenthum vom Judenthum dadurch emancipirt, dass er es von dem äussern Zeichen der Knechtschaft, welches das Judenthum in seiner Beschneidung, als der nothwendigen Heilsbedingung, ihm aufdrücken wollte, befreite, hatte er in den beiden Korinthierbriefen den Grundsatz festgestellt, dass die Berufung und Gelangung zum messianischen Heil keineswegs nur durch die Auctorität der von Jesus unmittelbar berufenen Apostel vermittelt werden müsse, dass er, der Heidenapostel, ein mit jenen vollkommen gleichberechtigter Apostel sei, so kam es nun im Römerbriefe darauf an, den letzten Rest des jüdischen Partikularismus dadurch vollends aufzuheben, dass er nur als ein verschwindendes Moment des christlichen, auf alle Völker sich erstreckenden Universalismus aufgefasst und dargestellt wurde. Wenn auch bisher das die absolute Bedeutung des Judenthums aufrecht erhaltende Judenchristenthum es hatte geschehen lassen müssen, dass sich im Heidenchristenthum frei und unabhängig vom Judenthum ein eigenes, selbstständiges religiöses Gebiet constituirte, so schien der Gedanke über alles hinauszugehen, was das religiöse Bewusstsein des Judenchristen zu fassen vermochte, dass Judenchristenthum und Heidenchristenthum nicht blos neben einander bestehen, sondern das letztere sogar eine über das erstere völlig übergreifende Macht gewinnen sollte, was als das endliche Resultat der auf die Heiden ge-

richteten apostolischen Thätigkeit erwartet werden musste, wenn in demselben Verhältniss, in welchem der christliche, alle Völker ohne Unterschied umfassende Universalismus sich realisirte, alles messianische Heil den Heiden zuzufallen schien, so dass der Gegensatz der in ihrem Unglauben beharrenden Juden und der zum Glauben sich mehr und mehr bekehrenden Heiden nur die Verstossung der Juden und die Berufung der Heiden offenbaren konnte. Diess ist der Standpunkt des Apostels im Römerbrief und das Thema desselben, welches nun aber freilich erst durch eine, von der bisherigen Ansicht völlig abweichende, Auffassung seines Zweckes und seiner Veranlassung festgestellt werden kann [1]).

---

1) Meine im Jahre 1836 in der Tüb. Zeitschr. für Theol. H. 3. S. 54 erschienene Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs nehme ich hier in der ursprünglichen Gestalt, in welcher die in ihr begründete Ansicht auch jetzt noch in mir fest steht, um so mehr auf, da sie mir auch von denen, welche Kenntniss von ihr genommen haben, nicht gründlich und unparteiisch genug gewürdigt zu sein scheint. Rückert (vgl. Comm. über den Br. P. an die Röm., zweite umgearb. Ausg., 1839, Bd. 2, S. 366) hatte ihr eine in's Einzelne eingehende Prüfung zugedacht, mir ist jedoch nichts hierüber bekannt geworden. Fritzsche (*Pauli ad Rom. ep. T. II.* 1839, S. 238) hat zwar, wenigstens zu Röm. 9, auf sie Rücksicht genommen, aber nur ganz flüchtig. Eben so wenig ist Neander in der Gesch. der Pfl. u. s. w. auf die Sache selbst eingegangen. Absprechende Urtheile, wie das von de Wette (kurze Erkl. des Röm. Br. 3. A., 1841, S. 3, vgl. Einl. S. 247) sind ohnediess ohne allen Werth. Wäre freilich die Andeutung des Apostels über Veranlassung und Zweck 1, 8—16 so klar, und der Gedankengang des 1, 17 aufgestellten und 1, 18—8, 39 ausgeführten Themas so deutlich, wie de Wette behauptet, so wäre die Sache bald im Reinen. Dass jene Stellen nichts gegen mich beweisen, zeigt ja meine Abhandlung. So greift man bei einer Abhandlung, die ihren eigenen Weg sich bahnt, das Nächste und Äusserlichste auf, damit die Sache abgethan ist, und das Urtheil ist gefällt, die ganze Auffassung sei eine unrichtige. Ein solches Urtheil ist aber freilich nur solchen möglich, die oberflächlich genug die tiefer liegenden Schwierigkeiten gar nicht sehen, und sich nichts daraus machen, die wichtigsten Beziehungen eines Briefs unerklärt zu lassen. [So der Verfasser in der ersten Auflage. Für die zweite hat er diesen ganzen Abschnitt, unter Benützung seiner zweiten Abhandlung „Über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs“ (Theol. Jahrb. XVI, 60—108. 184—209) durchgreifend umgearbeitet. D. H.]

Gewöhnlich fasst man den Ursprung und Zweck des Briefs aus dem rein dogmatischen Gesichtspunkt auf, ohne nach der geschichtlichen Veranlassung und den Verhältnissen, welche der Brief in der römischen Gemeinde zu seiner Voraussetzung hatte, genauer zu fragen und darauf vor allem seine Aufmerksamkeit zu richten, wie wenn es dem Apostel einfach nur darum zu thun gewesen wäre, auch einmal eine umfassendere und zusammenhängendere Darstellung seines gesammten Lehrbegriffs, so zu sagen, ein Compendium paulinischer Dogmatik in der Form eines apostolischen Sendschreibens zu geben. Man glaubte zwar, seitdem man angefangen hatte, sich ernstlicher mit der Erklärung des Briefs zu beschäftigen, keine hinlängliche Ursache zu der Annahme zu haben, als ob der Apostel nur örtliche Zwistigkeiten durch seinen Brief zu beseitigen gesucht habe, wie sie hauptsächlich nach den Hypothesen von Eichhorn [1]) und Hug [2]) zwischen den Heidenchristen und Judenchristen der römischen Gemeinde stattgefunden haben sollten, dagegen sollte aber die ganze Anlage der ersten dogmatischen Masse um so entschiedener einen ganz allgemeinen, gar nicht in den besondern Umständen der römischen Gemeinde begründeten Endzweck ankündigen, nämlich den, die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darzustellen und zu zeigen, wie sie allein die Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedige, zu deren Befriedigung weder Heidenthum noch Judenthum ausreichten [3]). In demselben Sinn haben sich nach Tholuck auch de Wette und Olshausen über den Zweck des Briefs erklärt. Nach de Wette wollte der Apostel wenigstens schriftlich auf die ihm so wichtige Gemeinde einwirken, und ihr im Zusammenhang die Hauptlehre seines Evangeliums von dem allein durch den Glauben, und nicht durch Gesetzeswerke zu erlangenden Heile vortragen, er wollte

1) Einl. in's N. T. 3. S. 214.

2) Einl. in's N. T. 2. Bd. 2. A. S. 361.

3) Vgl. Tholuck in den vier ersten Ausgaben seiner Auslegung des Briefs Pauli an die Römer. Diese zuerst im J. 1824 erschienene Auslegung nebst fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren gilt als epochemachend in der Geschichte der Auslegung des Briefs.

gleichsam im Angesichte der Welthauptstadt den christlichen Glauben als das einzige Heilsmittel für alle Welt, Heiden und Juden; die christliche Offenbarung als die Weltoffenbarung darstellen. Der Brief an die Römer sei der einzige Brief des Apostels, worin er absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhange vortrage, während er in den andern Briefen nur auf besondere Bedürfnisse, auf Zweifel, Irrthum, Anfragen Rücksicht nehme und dabei immer das Ganze seiner Lehre voraussetze. Diese Lehre von dem allein seligmachenden Glauben trage der Apostel nicht, wie im Briefe an die Galater, im Gegensatze gegen judenchristliche Irrungen, sondern blos im Gegensatze gegen das Judenthum vor. Von den Heiden habe er weniger Widerspruch zu erwarten gehabt, hingegen sehr nahe sei ihm die Anmassung des Judenthums gelegen, welches nach der damals herrschenden Vorliebe für dasselbe sogar Heiden gegen das Christenthum ungünstig zu stimmen vermochte [1]). Noch entschiedener findet Olshausen in dem Schreiben an die Römer eine rein objective Darstellung des Wesens des Evangeliums, die nur auf den allgemeinen Gegensatz von Juden und Heiden begründet werde, nicht aber auf den speciellern, in der Kirche selbst befindlichen, zwischen Juden- und Heidenchristen. Die ganze Darstellung habe eine rein objective Haltung, und weder auf dieses, noch auf jenes, ausser der Wahrheit des Evangeliums, werde absichtlich und mit Bewusstsein anders als beiläufige Rücksicht genommen. Natürlich liege es aber in der Wahrheit selbst, dass sie gegen Irrthümer aller Art Gegensätze bilde, und insofern treten dieselben auch im Römerbriefe hervor, auch habe die Lehrweisheit des Apostels es mit sich gebracht, dass er von vornherein die Lehre des Evangeliums so darstellte, dass in ihrer Darstellung selbst die Bewahrung vor den Abirrungen lag, die nothwendig den Christen entgegentreten mussten [2]),

---

1) Kurze Erklärung des Briefs an die Römer. Leipzig 1841. 8. A. Einl. S. 2.

2) Es ist diess der äusserste Punkt der rein dogmatischen Ansicht. De Wette gibt wenigstens den Gegensatz gegen das Judenthum zu, hier aber ist jede unmittelbare antithetische Beziehung ausgeschlossen.

aber eine bestimmte Absicht, ausser dem Bestreben, den römischen Christen das Evangelium darzulegen, in seinem natürlichen Verhältniss zum Gesetz und in seinen Folgen auf's Leben, ohne die Judenchristen zu bekämpfen, und Streitigkeiten mit ihnen zu berücksichtigen, wie sich dergleichen im Briefe an die Galater deutlich ausspreche, sei im Römerbrief durchaus nicht zu entdecken [1]). So gross auch die Zahl der Commentare über den Römerbrief in der neuesten Zeit geworden ist, es ist immer dieselbe allgemeine, jede Berücksichtigung specieller Verhältnisse ausschliessende Ansicht von dem Zweck desselben, worüber man sich nur mit formeller Verschiedenheit bald so, bald anders ausdrückt, wie z. B. wenn man den Hauptzweck des Briefs darin erkannt haben will, die römischen Christen durch Betrachtungen über die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Heilsanstalt, welche das Evangelium verkündige, über ihre Gotteswürdigkeit und Vereinbarkeit mit der frühern Offenbarung, wie auch über die traurigen Wirkungen des heidnischen Aberglaubens und des von der Sünde gemissbrauchten Gesetzes im Gegensatz gegen das ideale Geistesleben des wahren Christen, in ihrem neuen Glauben zu befestigen und zur allseitigen Gestaltung des christlichen Ideals aufzufordern und zu ermuntern [2]). Selbst als man der von mir aufgestellten abweichenden Ansicht gewisse Zugeständnisse zu machen oder wenigstens von ihr Notiz zu nehmen sich veranlasst sah, liess man sich den rein dogmatischen Gesichtspunkt so wenig verrücken, dass man nur um so entschiedener das gerade entgegengesetzte Interesse hatte, alle Ecken und Spitzen, an welchen man einen Brief in den concreten Verhältnissen seiner Entstehung fassen zu können meint, zu verflachen und abzuschleifen, damit auf keine Weise die dogmatische Auffassung durch die historische verkürzt werde, und

---

1) Der Brief des Ap. Paulus an die Römer. Königsb. 1835. S. 50. 44.

2) So namentlich Reich, Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefs Pauli an die Römer. Gött. 1833. 1. S. 78. Vgl. Köllner, Commentar zu dem Brief des Apostels Paulus an die Römer. Darmst. 1834. S. XLIV. Glöckler, der Brief des Paulus an die Römer. Frankf. a. M. 1834. S. XXII. Fritzsche, *Pauli ad Rom. epist.* Hal. Sax. 1836. 1. S. XXX.

bei einem Brief, wie der an die Römer ist, nicht die Versuchung entstehe, von der überall streng einzuhaltenden Normallinie des lutherischen Justificationsprocesses abzuweichen [1]).

Ob nun diese Ansicht an sich wahrscheinlich ist, ob nicht der Römerbrief selbst, so wenig er auch einen bestimmteren Aufschluss über seine historische Veranlassung zu geben scheint, doch auch Data enthält, die zureichend genug sind, um ihn unter einen andern Gesichtspunkt zu stellen, ist die Frage, die zunächst untersucht werden muss.

Im Allgemeinen dient die Analogie mit den Briefen, die allein mit dem Römerbrief zusammengestellt werden können, nicht zur Empfehlung der bisher gewöhnlichen Ansicht. Der Galaterbrief und die beiden Briefe an die Korinthier, die mit Recht allein als der ächt paulinische Brieftypus anzusehen sind, geben eine ganz andere Vorstellung von dem Ursprung des Briefs des Apostels. Es sind specielle Verhältnisse und Bedürfnisse, die den Apostel zur Abfassung dieser Briefe veranlassten, und nicht etwa solche, die er mehr nur benützte, um eine zuvor schon beabsichtigte Lehrentwicklung anzuknüpfen, sondern es ist der gebieterische Drang der Umstände, die ihn zum Schreiben herausfordern und nöthigen, wenn er sein

1) In diesem Sinn sagt Philippi, der Hauptrepräsentant der starr orthodox dogmatischen Auffassung des Briefs in seinem Commentar 2. Aufl. S. 14: Es ist gar kein anderer Gegensatz gegen den paulinischen Universalismus denkbar, als der, welchen alle judenchristlichen Irrlehrer und Secten factisch eingenommen haben. Auch bestreitet der Apostel im Römerbrief überall nur einen solchen, er streitet nur gegen die Werkgerechtigkeit des Judenthums, nicht gegen den intendirten Ausschluss der Heidenwelt überhaupt, und zwar gegen die Werkgerechtigkeit des Judenthums, nicht gegen die Werkgerechtigkeit des judenchristlichen Theils der Römergemeinde. Hätten die römischen Judenchristen diese Richtung verfolgt, so würde er sie damit angegriffen haben und ihnen, ähnlich wie den galatischen Irrlehrern und den galatischen Gemeinden, entgegengetreten sein, und keine Rücksicht irgend welcher Art hätte den Heidenapostel bestimmt, diese das Evangelium an der Wurzel zerstörende Tendenz glimpflicher zu behandeln. Dasselbe müsste übrigens selbst dann behauptet werden, wenn die Römergemeinde nicht dem gewöhnlichen galatischen, sondern dem von mir charakterisirten jüdischen Exclusivismus zugethan gewesen sei.

Werk nicht vereitelt sehen wollte. Auch bei dem Römerbrief lassen sich nur analoge Verhältnisse voraussetzen, und man kann sich in dieser Hinsicht nur über die Einseitigkeit wundern, mit welcher bisher von den Interpreten des Römerbriefs das Verhältniss der beiden Hauptbestandtheile desselben, K. 1—8 und K. 9—11, aufgefasst worden ist. Geht man von der Voraussetzung aus, in dem dogmatischen Haupttheil, mit welchem der Apostel den Brief eröffnet, müsse doch wohl auch die Haupttendenz des Briefs und der eigentliche Zweck des Apostels enthalten sein, der Gedankengang, welchen er bei der geistigen Conception seines Briefes nahm, müsse derselbe sein, wie er ihn in der äussern Form des Briefs darlegt, so stellt man sich allerdings hiemit von vorn herein auf einen rein dogmatischen Standpunkt zur Auffassung des Römerbriefs. Der dogmatische Inhalt des Briefs, wie er sich in den acht ersten Kapiteln darstellt, ist das Erste, wovon der Apostel ausgieng, das Ursprüngliche, von welchem aus er sich die ganze Anlage seines Briefs entwarf, alles Andere aber, und insbesondere auch das in den drei folgenden Kapiteln 9—11 Enthaltene, steht in einem untergeordneten secundären Verhältniss zu jenem Haupttheil des Briefes, an welchen es sich, nachdem der Apostel das eigentliche Thema seines Briefs schon ausgeführt hatte, nur als eine aus demselben sich ergebende Folgerung und praktische Anwendung anschloss, so dass der Brief seiner Grundidee nach auch ohne dasselbe ein vollendetes Ganze wäre, und den Zweck, für welchen er vom Apostel bestimmt war, erreicht haben würde. Ausdrücklich wird daher dieser Theil des Briefs von einigen Interpreten, wie namentlich Tholuck (S. 341) und de Wette (S. 4), als ein historisches Corollarium oder als ein Anhang bezeichnet, in welchem der Apostel sich noch über die Folge, welche sich aus der von ihm bisher vorgetragenen Lehre von selbst ergab, die Ausschliessung der ungläubigen Juden vom christlichen Heile aussprechen wollte, indem sich ihm vielleicht jetzt erst, als er am Schlusse seiner Entwicklung noch einmal auf das Ganze zurücksah, diese Betrachtung aufdrang. Ist nun diess die gewöhnliche Ansicht von dem Verhältniss der beiden Hauptabschnitte des Briefs,

so darf ihr mit Recht die Frage entgegengestellt werden, ob sich die Sache nicht auch auf die umgekehrte Weise betrachten lasse, und ob sich nicht, wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, eine befriedigendere Ansicht sowohl über den Zweck und die Tendenz des Briefs, als auch über die historischen Verhältnisse, die den Brief veranlasst haben, ergebe? Der Mittelpunkt und Kern des Ganzen, an welchen sich alles Andere erst anschloss, wäre demnach in dem Theile des Briefs enthalten, welchen die genannten drei Kapitel bilden, hier müssten wir unsern Standpunkt nehmen, um uns in die ursprüngliche Conception des Apostels hineinzuversetzen, von welcher aus sich der ganze Organismus seines Briefs, wie er sich vor Allem in den ersten acht Kapiteln darlegt, entwickelt. Für diesen Zweck ist nun vorerst der Inhalt der drei Kapitel 9—11 selbst etwas näher zu betrachten.

Der Apostel beantwortet in diesen Kapiteln die Frage, wie es zu erklären sei, dass einem so grossen Theile des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das erwählte Volk Gottes und der Gegenstand aller göttlichen Verheissungen gewesen sei, das in Christus erschienene Heil nicht wirklich zu Theil werde, während dagegen vielmehr die Heiden diese vom Volke Gottes leergelassene Stelle einnehmen? Die Antwort, die der Apostel auf diese Frage gibt, besteht in folgenden Hauptsätzen: 1) Es kommt überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung an, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung durch seine freie Gnade. Wie daher nicht alle gebornen Juden zum wahren Volk Gottes gehören, so erwählt sich Gott sein Volk auch aus den Heiden (9, 24), weil die Ertheilung des Heils nur ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist, und daher auch der Weg, zum Heil in Christus zu gelangen, nicht der νόμος δικαιοσύνης, welchem die Juden nachgiengen, sondern die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, die dem Heiden so gut offen steht als dem Juden (K. 9). 2) Wie nach dem von Gott aufgestellten νόμος δικαιοσύνης, welcher die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ist, die gebornen Juden keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen haben, so ist es auch nur die eigene Schuld derselben,

dass sie keinen Theil an ihm haben. Denn das Heil kann nur durch den Glauben an die Predigt des Evangeliums kommen, in welcher Hinsicht zwischen Juden und Heiden kein Unterschied ist (10, 12), aber nicht alle Juden haben dem Evangelium Gehör und Glauben geschenkt (K. 10). 3) Demungeachtet bleiben die dem jüdischen Volk von Gott gegebenen Verheissungen an ihm nicht absolut unerfüllt, und Gott hat sein Volk nicht absolut verstossen. Denn nicht nur ist schon jetzt durch die Auswahl der Gnade ein Überrest vorhanden (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος 11, 5), in denen, die wirklich glauben, sondern es ist auch die Verstocktheit und Verblendung, in welcher sich noch so viele Israeliten gegen das Evangelium befinden, nur als etwas Temporäres anzusehen, so dass, da Gott seine Berufung nicht bereut, einst noch ganz Israel gerettet wird. Die Verwerfung eines Theils der Israeliten, oder ihr gegenwärtiger Unglaube gegen das Evangelium dient nur zur Verherrlichung der göttlichen Gnade. An die Stelle der unglaubigen Juden sind indess die glaubigen Heiden getreten: ihr παράπτωμα ist ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, ihr παράπτωμα ist πλοῦτος κόσμου, ihr ἥττημα πλοῦτος ἐθνῶν (11, 11. 12). Die göttliche Gnade verherrlicht sich nun in ihrer Beziehung auf das Ganze, indem nur um so sichtbarer wird, wie es zur Absicht Gottes gehört, auch die Heiden an seiner Gnade Theil nehmen zu lassen (πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν ἔλθῃ V. 25). Was also auf der einen Seite Verlust ist, ist auf der andern Gewinn, aber derselbe Weg lässt auch hoffen, dass die zur Zeit noch von Gott Abgekehrten einst noch gerettet werden. Denn wenn die Juden auf die den Heiden zu Theil gewordene Gnade Gottes eifersüchtig sind, so muss ja eben diese Eifersucht sie reizen, selbst in den Besitz dieser Gnade zu kommen (11, 11. 14).

Betrachet man diesen ganzen Abschnitt und die hier hervorgehobenen Hauptmomente genauer, bedenkt man, dass es sich hier durchaus sowohl um das Verhältniss des Judenthums und Heidenthums zu einander, als auch beider zum Christenthum handelt, und erwägt man zugleich, mit welchem Ernst und Interesse der Apostel

diesen Gegenstand behandelt, wie sich besonders auch schon in den ein so tiefes und lebendiges Gefühl aussprechenden Worten, mit welchen er (9, 1 f.) den Übergang macht, zu erkennen gibt (— λύπη μοι ἐστὶ μεγάλη, καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου· ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα), so ist gewiss nicht wahrscheinlich, dass er ohne eine näherliegende besondere äussere Veranlassung, wie sie ihm in den Verhältnissen der römischen Gemeinde gegeben war, der Beantwortung dieser Frage einen so bedeutenden Theil seines Briefs gewidmet habe. Als eine solche äussere Veranlassung kann nun aber nichts anders gedacht werden, als eben dasjenige, was den unmittelbaren Gegensatz zu der vom Apostel in diesem Abschnitt durchgeführten Idee bildet, die Einwendung also, die gegen die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangeliums, oder gegen den paulinischen Universalismus in letzter Beziehung noch erhoben werden konnte, das im Bewusstsein der Juden und Judenchristen so tief wurzelnde religiöse Bedenken, dass, so lange nicht Israel als Nation, als das von Gott erwählte Volk, an dieser Gnade Theil nehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden, als dem Volk Gottes, von Gott gegebenen Verheissungen erscheine. Der Hauptgedanke, der der ganzen Erörterung zu Grunde liegt, das Object, um das es sich auf beiden Seiten handelt, ist der theokratische Primat der jüdischen Nation, der absolute Vorzug, welchen sie vor allen andern Völkern voraus zu haben behauptete, und nun durch den paulinischen Universalismus unwiederbringlich verloren gehen sah. Um das Moment dieses Streitobjects in seiner ganzen Bedeutung aufzufassen, mache man sich nur recht klar, in welches Stadium seines antijudaistischen Entwicklungsgangs der Paulinismus damals schon vorgerückt war, und auf welchem ganz andern Standpunkt der Apostel bei der Abfassung des Briefs an die Römer sich befand, als zur Zeit seiner Briefe an die Galater und Korinthier. Es ist nicht mehr der erste schroffe Conflict, wie im Brief an die Galater, als der Judaismus die materiellste

Seite seines Gegensatzes in dem absoluten Gebot der Beschneidung auf die abstossendste Weise hervorkehrte, ebenso wenig handelt es sich um ein so persönliches Interesse, wie in den Korinthierbriefen, in welchen der Apostel sich noch der Angriffe auf seine apostolische Auctorität zu erwehren hatte. Alles diess hat der Römerbrief als überwundene Momente schon hinter sich, die ganze Auffassung der Frage ist eine andere, wie ja auch schon der ganze Ton des Apostels ein anderer ist, als in jenen Briefen, er hat es nicht mehr mit Gegnern zu thun, deren feindselige Opposition ihn zu heftiger bitterer Entgegnung reizt, er wendet sich mit Vertrauen an seine Leser, spricht mit aller Sympathie sein lebhaftes Bedauern über das aus, was er auch bei ihnen als Gegenstand der ernstesten Heilssorge voraussetzt, er ist sich bewusst, in ihnen eine Gemeinde vor sich zu haben, mit welcher er sich leichter als mit andern werde verständigen können. Wenn man von allem Untergeordneten, Speciellen, Persönlichen abstrahirte, war gerade die Frage, die man in letzter Beziehung noch machen konnte, die wichtigste, was überhaupt das Judenthum noch sei, was es noch voraus habe, wenn sich der Unterschied zwischen Heidenthum und Judenthum im Universalismus des paulinischen Christenthums völlig aufhob. Wie damals die Verhältnisse waren, musste sie für die besser gesinnten Judaisten ein Gegenstand der ernstesten Erwägung sein. Der Römerbrief ist ja der letzte der apostolischen Briefe, geschrieben zu einer Zeit, in welcher der Apostel auch durch eine Reise nach Jerusalem einen in derselben Beziehung so bedeutungsvollen Schritt zu thun im Begriff war. Die Zeit drängte zur Entscheidung. Wie er sich entschlossen hatte, durch seine persönliche Gegenwart zu Jerusalem, an dem Hauptsitze des Judaismus, die grosse Streitfrage zwischen Judaismus und Paulinismus auf ihre kritische Spitze zu stellen, und den kühnen Versuch einer Einigung und Versöhnung zu wagen, so fühlte er sich in demselben Interesse und zu derselben Zeit gedrungen, sich darüber mit derjenigen Gemeinde auseinanderzusetzen, die nicht nur die bedeutendste des Abendlands war, sondern auch die, bei welcher er am meisten auf einen dafür empfänglichen Sinn und die Geneigt-

heit rechnen zu dürfen glaubte, in Erörterungen einzugehen, wie sie die damalige Lage der Dinge zu erfordern schien [1]). Nachdem einmal durch die vieljährige Wirksamkeit des Apostels schon so viele Heiden den christlichen Glauben angenommen hatten, während die Zahl der bekehrten Juden im Verhältniss zur Nation im Ganzen noch eine sehr geringe war, schien ja gerade das unerfüllt zu bleiben, worauf bei den Judenchristen ihr messianischer Glaube beruhte, dass in Jesus das erschienen sei, was der Gegenstand der alten Nationalverheissungen war. Wie konnte er der Messias der Nation sein, wenn die Nation immer noch nicht an ihn glaubte und auch ferner in ihrem Unglauben beharren zu wollen schien, wenn man an dem Verhältniss der Heidenchristen und Judenchristen zu einander nur sehen konnte, wie alles, was man vom Messias erwartete, weit mehr den Heiden als den Juden bestimmt zu sein schien? Man vergesse nicht, dass sie, wenn sie auch die Heiden von der messianischen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen wissen wollten, doch als Judenchristen auf den Primat nicht verzichten konnten, welchen sie als Juden vor den Heiden hatten. Entweder musste sie also das den alten Verheissungen scheinbar so widersprechende Missverhältniss in ihrem messianischen Glauben selbst irre machen, oder es musste wenigstens bei ihnen ein sehr ernstes religiöses Bedenken über die Art und Weise entstehen, wie die Heiden zum christlichen Glauben berufen worden waren; denn wodurch anders hatte die Zahl der bekehrten Heiden so sehr zugenommen, dass alle Vorzüge der messianischen Gemeinde von den Juden auf die Heiden überzugehen schienen, jene gegen diese immer mehr zurückstehen mussten, als durch die Leichtigkeit, mit welcher sie seit dem Programm des Apostels über die Aufhebung des Gesetzes in die messianische Gemeinschaft eintreten konnten? Hätte man ihnen auch die Beschneidung erlassen, so hätte doch eine so völlige Dispensation von allen Forderungen des Gesetzes, wie sie die Lehre des Apostels vom

---

1) Das Nächstfolgende aus Theol. Jahrb. XVI, 85 f., wogegen S. 344 unten bis 363 oben der ersten Auflage ausgeworfen sind. B. d. H.

Glauben von selbst mit sich brachte, nicht stattfinden sollen. So konnten gerade solche Judenchristen urtheilen, die billiger dachten, und ohne mit derselben Zähigkeit, wie Andere, an allen Vorurtheilen des Judenthums zu hängen, doch über das so wichtige religiöse Bedenken nicht hinwegkommen konnten, das für sie in dem Missverhältniss lag, in welchem die damalige Gestaltung der christlichen Welt zu ihrer auf den alten Nationalverheissungen beruhenden Weltanschauung stand. Und je weniger diese Klasse von Judenchristen sich so schroff und abstossend zu dem Apostel verhielt, wie diess sonst der Fall war, ein um so wichtigeres Anliegen musste es für ihn selbst sein, auf dieses Bedenken einzugehen, und eine um so gründlichere Beseitigung desselben zu versuchen, je tiefer es in das ganze Verhältniss des Judenthums und Christenthums eingriff, und je enger es mit seiner Auffassung desselben zusammenhieng.

Dass das Hauptmoment des Gegensatzes zwischen Judaismus und Paulinismus in letzter und allgemeinster Beziehung in dem Primatsanspruch lag, mit welchem die Judenchristen als geborne Juden den Heiden und Heidenchristen gegenüberstanden und eben diess noch immer der unüberwindliche Anstoss war, über welchen auch die besser gesinnten nicht hinwegkommen konnten, um sich mit dem Paulinismus zu befreunden, lässt sich durch eine bemerkenswerthe Erscheinung in der Apostelgeschichte bestätigen, die im engsten Zusammenhang mit der ihr eigenthümlichen paulinisch apostolischen Tendenz steht. Woher kommt es, dass sie in dem die apologetische Wirksamkeit des Apostels Paulus betreffenden Theile immer recht absichtlich hervorhebt, der Apostel habe überall zuerst das Evangelium den Juden verkündigt, und dann erst, als die Juden, wie überall geschah, ihn und sein Evangelium verstiessen, sich an die Heiden gewandt? Es ist in der That höchst auffallend, mit welcher Consequenz die Apostelgeschichte diese den Juden gegebene Priorität verfolgt und den Apostel nach der Maxime handeln lässt, die ihm selbst Ap.-Gesch. 13, 46 in den Mund gelegt wird: ὑμῖν, sagt er zu den Juden, ἦν ἀναγκαῖον. πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς

αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Schon in Damaskus tritt der Apostel sogleich nach seiner Bekehrung in den Synagogen auf, und sucht mit aller Macht den in Damaskus wohnenden Juden darzuthun, dass Jesus der Messias sei; die Folge war aber, dass er wegen der Nachstellungen der Juden aus Damaskus entfliehen musste, Ap.-Gesch. 9, 20 f. Wie man auch diese Stelle mit der eigenen Angabe des Apostels (2. Cor. 11, 32), er sei durch die Verfolgung des Ethnarchen des Königs Aretas zur Flucht genöthigt worden, vereinigen mag, für zufällig kann es bei dem Verfasser der Apostelgeschichte nicht gehalten werden, dass er als Urheber der dem Apostel drohenden Gefahr geradezu die Juden nennt. Dass der Apostel seinen ersten Besuch, welchen er nach seiner ersten Bekehrung in Jerusalem machte, zu Bekehrungs-Versuchen benützt habe, ist nicht nur wegen der ausdrücklichen Angabe des Apostels, dass ihn ein anderer Zweck nach Jerusalem geführt habe, sondern auch wegen der kurzen Dauer seines Aufenthalts daselbst nicht anzunehmen (Gal. 1, 18). Die Apostelgeschichte aber lässt ihn auch hier das Evangelium mit aller Freimüthigkeit verkündigen, und besonders Streitunterredungen mit den Hellenisten anknüpfen. Nachstellungen, mit welchen er auch jetzt von den Juden bedroht wurde, waren die Veranlassung, dass er sich nach Tarsus begab (Ap.-Gesch. 9, 28 f.). Nach einer andern Stelle der Apostelgeschichte (22, 18), nach der Rede, die sie den Apostel unmittelbar vor seiner Gefangennehmung vor den Juden in Jerusalem halten lässt, soll der Apostel in einer ekstatischen Vision, die er damals im Tempel hatte, von Jesus selbst den Befehl erhalten haben, Jerusalem schleunig zu verlassen, weil doch die dortigen Juden von ihm, dem ehemaligen Verfolger der an Jesus Glaubenden, sein Zeugniss von Jesus nicht annehmen werden. Desswegen werde er, sagt Jesus zu ihm, fern hinweg zu den Heiden entsendet. Aber auch jetzt betrachtete sich der Apostel, der Apostelgeschichte zufolge, nicht eigentlich als Heidenapostel. Als er einige Zeit nachher die erste Missionsreise unternahm, waren es überall die Synagogen der Juden, die er zuerst aufsuchte, (13, 5. 14. 14, 1), und wenn er auch in diesen zugleich heidnische Proselyten traf, so

waren doch seine Vorträge durchaus nur an die Juden gerichtet (13, 15—41), und es bedurfte immer erst eines besondern Motivs, durch welches der Apostel an die Heiden sich zu wenden bestimmt wurde. Am auffallendsten macht sich diese den Apostel bindende Rücksicht auf die Juden 13, 42—52 bemerklich. Paulus und Barnabas hatten in dem pisidischen Antiochien in der Synagoge mit günstigem Erfolg bei den Juden und den Proselyten das Evangelium verkündigt. Als nun die Juden den allgemeinen Zudrang des Volks zu den Aposteln sahen, widersetzten sie sich ihnen, die Apostel aber erklärten mit aller Freimüthigkeit, es sei zwar nothwendig, dass den Juden das Wort Gottes zuerst verkündigt werde, da sie es aber zurückstossen und sich selbst des ewigen Lebens nicht würdig achten, so wenden sie sich jetzt zu den Heiden. Als diess die Heiden hörten, wird noch bemerkt, freuten sie sich, und priesen das Wort des Herrn, und die, welche zum ewigen Leben bestimmt waren, glaubten daran. Wenn also die Juden, muss man hieraus schliessen, sich nicht feindlich widersetzt hätten, so würde den Heiden, so begierig sie dem Evangelium entgegensahen (V. 48), zunächst nichts davon zugekommen sein, und Paulus wäre Judenapostel geblieben (denn dass in den jüdischen Synagogen auch heidnische Proselyten waren, hätte ihn, wie der Gegensatz der ἔθνη zu den προσήλυτοι zeigt, vgl. V. 46. 47 mit 43, noch nicht zum Heidenapostel gemacht). Wer kann aber glauben, dass des Apostels ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη von einem so zufälligen Umstand abhieng, der hier um so zufälliger erscheint, da doch viele Heiden das Evangelium anzunehmen geneigt waren? Und doch wiederholt sich dieselbe Scene immer wieder, wie schon in dem unmittelbar Nachfolgenden. In dem lykaonischen Lystra wurde das Evangelium den Heiden verkündigt, aber gleichfalls, nachdem sie aus Ikonium durch die unglaubigen Juden vertrieben worden waren (K. 14). Noch mehr fällt diess K. 18, 1 f. in die Augen, wo die Gründung der korinthischen Gemeinde erzählt wird. Der Apostel schloss sich zuerst an den Juden Aquila an, welcher gerade damals mit seiner Gattin Priscilla aus Italien nach Korinth gekommen war, und hielt an jedem Sabbath in der Synagoge

Vorträge, durch die er Juden und Hellenen bekehrte. Nachdem aber die in Macedonien zurückgebliebenen Gefährten des Apostels, Silas und Timotheus, angekommen waren, drang er nun erst, den Juden gegenüber, mit allem Nachdruck auf das Zeugniss, dass Jesus der Messias sei. Als aber die Juden sich widersetzten und ihn lästerten, schüttelte er den Staub aus seinen Kleidern (vgl. 13, 51) und sprach zu ihnen: euer Blut komme auf euer eigenes Haupt, ich bin rein, von nun an begebe ich mich zu den Heiden, und mit diesen Worten trat er von da auf die andere Seite hinüber, und gieng in das Haus eines gewissen Justus, der Gott verehrte und ganz in der Nähe der Synagoge wohnte. Offenbar gibt auch hier der Widerstand der Juden gleichsam das Signal zu dem entschiedenen Entschluss, das Evangelium den Heiden zu verkündigen. Denn wenn auch zuvor schon Heiden sowohl als Juden bekehrt wurden (V. 4), so geschah es doch nur in der Synagoge, und die jüdische Synagoge blieb noch immer für die Heiden der Weg, zum Evangelium zu gelangen. Wie wenn es aber erst einer äussern Legitimation bedürfte, um sich von dieser hemmenden Rücksicht frei zu machen, scheint der verstärkte Nachdruck, mit welchem Paulus nach der Ankunft des Silas und Timotheus in Korinth der Predigt des Evangeliums sich widmete, eigentlich nur die Absicht zu haben, jenen Widerstand hervorzurufen, welcher das Recht geben würde, das Evangelium ohne weitere Rücksicht auf die Juden nun unmittelbar den Heiden vorzutragen. Welcher angemessene Zweck liesse sich aber bei dieser Handlungsweise denken? Bei den unglaubigen Juden konnte sie ohnediess nichts bewirken, bei den glaubigen Juden aber hätte sie, wenn sie überhaupt daran Anstoss nahmen, dass das Evangelium auch den Heiden verkündigt werde, sehr leicht die Folge haben können, dass sie nun vom Evangelium wieder abfielen. War aber diess nicht zu befürchten, wozu jenes Abwarten einer erst durch die unglaubigen Juden zu gebenden Veranlassung? Ja, man muss sogar sagen, es liegt hier eine des Apostels unwürdige Ansicht von seiner ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη zu Grunde. Entweder war er überzeugt, dass es an sich dem Willen Gottes gemäss sei, das Evangelium auch den

Heiden zu verkündigen, oder nicht. Hatte er wirklich diese Überzeugung, so konnte er den wirklichen Erfolg seines Heidenapostolats unmöglich darauf ausgesetzt sein lassen, ob sich gerade einige Juden widersetzlich und feindselig gegen ihn benehmen würden; auch wenn es nicht zu einem offenen Akt dieser Art kam, musste doch immer bei dem grössten Theil der Juden die grösste Abneigung gegen das Evangelium vorausgesetzt werden: hatte er aber jene Überzeugung nicht, so konnte sie ihm durch einen so zufälligen Umstand nicht gegeben werden. Und wie lässt sich bei der Festigkeit der Grundsätze des Apostels und der durchgreifenden Entschiedenheit seiner Handlungsweise auch nur denken, dass er in der wichtigsten Sache seines apostolischen Berufs mit einer solchen Halbheit sich hätte beruhigen können? Der Verfasser der Apostelgeschichte aber muss hierin ein für seinen Zweck gar nicht unwichtiges Moment gefunden haben, da er immer wieder darauf zurückkommt. Auch in Ephesus, wohin sich der Apostel von Korinth aus begab, um daselbst auf längere Zeit seinen Aufenthalt zu nehmen, wiederholt sich ganz der Vorfall in Korinth, 19, 8 f. Er begab sich in die Synagoge, und hielt freimüthige Vorträge, um zum Reiche Gottes zu bekehren. Als aber einige (oder, wie τινὲς vielleicht richtiger zu nehmen ist, gewisse, nämlich Juden, nach ihrer nun schon so sehr als bekannt vorauszusetzenden Weise, dass sie nicht mehr genannt werden durften) sich verhärteten, und sich nicht belehren liessen, sondern die Lehre öffentlich verlästerten, trat er von ihnen ab, sonderte seine Jünger aus, und hielt nun seine täglichen Vorträge in der Schule eines gewissen Tyrannos, zwei Jahre lang, mit solchem Erfolg, dass alle Bewohner Asiens die Lehre des Herrn hörten, Juden und Hellenen. Also auch hier muss ein σκληρύνεσθαι καὶ ἀπειθεῖν, ein κακολογεῖν τὴν ὁδὸν und zwar ἐνώπιον τοῦ πλήθους, vor den Augen des Publikums, gleichsam zur öffentlichen Beurkundung, um ein unwidersprechliches Zeugniss gegen die Juden zu haben, vorangehen, ehe der Apostel in seine volle apostolische Wirksamkeit übergeht und als Heidenapostel wirkt. Selbst am Schlusse der Apostelgeschichte geht dieselbe Scene noch einmal vor sich, und zwar, was

dieses ganze, dem Apostel mit so grosser Consequenz zugeschriebene, Verfahren für unsern Zweck besonders merkwürdig macht, in Rom. Sobald der Apostel in Rom angekommen war (28, 17), ist es sain Erstes, dass er die Häupter der Juden zu sich ruft, um sich wegen der Ursache seiner Gefangenschaft gegen sie zu rechtfertigen, dass er nämlich nicht desswegen, weil er sich gegen sein Volk und die väterlichen Gebräuche versündigt habe, in Jerusalem als Gefangener in die Hände der Römer gekommen sei. Die Ursache seiner Gefangenschaft sei die Hoffnung Israels (also der Glaube an einen Messias, in welchem er mit allen seinen Volksgenossen zusammenstimme). Die Juden versichern, dass sie nichts Nachtheiliges über ihn aus Judäa erfahren haben, und äussern den Wunsch, von ihm zu hören, was er von dieser Secte (dem Christenthum) halte, welche, wie sie wissen, überall so lebhaften Widerspruch finde. An einem bestimmten Tage fanden sie sich beim Apostel ein, und der Apostel suchte sie von demjenigen, was Jesus betraf, aus dem Gesetz Mosis und den Propheten zu überzeugen, in einem Vortrag, welcher vom Morgen bis zum Abend dauerte. Die Einen glaubten seinen Worten, die Andern nicht. Als sie nun so unter sich uneinig hinweggiengen, gab ihnen der Apostel noch das Eine Wort auf den Weg: ganz wahr hat der heilige Geist durch den Propheten Jesajas zu unsern Vätern gesprochen: gehe zu diesem Volk und sage: ihr werdet hören und nicht verstehen, mit offenen Augen nicht sehen, denn verstockt worden ist das Herz dieses Volkes, und mit den Ohren sind sie schwerhörig geworden, und ihre Augen haben sie verschlossen, dass sie nicht sehen mit den Augen, noch mit den Ohren hören, noch mit dem Herzen verstehen, noch sich bekehren, noch ich sie heile. „So sei euch denn kund gethan", sagt der Apostel zum Schluss, „dass zu den Heiden gesandt worden ist das Heil Gottes und diese werden es auch hören." Man sieht sogleich, dass das praktische Moment dieser ganzen Verhandlung mit den römischen Juden diese Schlusserklärung sein soll. Der Schritt, welchen der Apostel jetzt zu thun im Begriff war, um das Evangelium den Heiden zu verkündigen, sollte durch den vorangegangenen Wider-

spruch der Juden gerechtfertigt sein. Wie fehlt es aber auch hier an einer genügenden Motivirung, wie absichtlich ist der Widerspruch der Juden, welcher hier nicht einmal als hartnäckiger Unglaube erscheint, sondern mehr nur darin seinen Grund hat, dass man durch die vorgebrachten Gründe sich noch nicht überzeugt sieht, gleichsam nur zum Vorwand ergriffen, um mit einem gewissen Schein des Rechts thun zu können, wozu man ohne einen solchen Vorwand an sich nicht berechtigt zu sein scheint? Ja, wie lässt sich eine solche Darstellung der Sache mit dem aus dem Römerbrief selbst bekannten Zustand der römischen Gemeinde auf irgend eine scheinbare Weise vereinigen?

Es gehört zu den Verdiensten des Olshausen'schen Commentars über den Römerbrief, auf die grosse Schwierigkeit, die in dieser Stelle der Apostelgeschichte in Hinsicht ihres Verhältnisses zum Römerbrief liegt, welche, wie mit Recht bemerkt wird, bei der Untersuchung über den Zweck des Römerbriefs bei weitem nicht genug in Anschlag gebracht ist, aufmerksam gemacht zu haben. „Denken wir uns", sagt Olshausen [1], „den Zustand der Gemeinde in Rom zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs nach der gewöhnlichen Ansicht, so ist die Geschichte Pauli in dieser Hauptstadt gänzlich unbegreiflich. Die römische Kirche soll in die zwei Partheien der Heiden- und Judenchristen getheilt gewesen sein. Die strengen Judenchristen hätten noch das Gesetz Mosis auch äusserlich beobachten wollen, mit Beschneidung, Sabbathsfeier u. s. w. Die Heidenchristen hätten sich dagegen davon gelöst. Müssen wir nach dieser Voraussetzung nicht nothwendig annehmen, dass sich die römischen Judenchristen zur Synagoge in Rom hielten? Wie die Judenchristen in Jerusalem beim Tempel blieben, und sich nicht von der jüdischen Verfassung lossagten, so werden auch die römischen Judenchristen sich nicht von der Synagoge getrennt haben. Nun aber lese man die Erzählung Apostelgesch. 28, 17 f., der zufolge die Christen den römischen Synagogen-Vorstehern ganz unbe-

---

1) A. a. O. Einl. S. 45 f.

kannt sind, und frage, ob nach derselben diese Annahme auch nur einen Schein von Wahrscheinlichkeit habe? Zu einer absichtlichen Verhehlung ist gar kein Grund; ist aber diese Annahme unstatthaft, so bleibt nichts, als zu sagen, dass die Vorsteher der Juden wirklich von den Christen in Rom nichts wussten. Die Rede Pauli (28, 17—20) ist offenbar abgekürzt mitgetheilt, er hatte darin von seinem Glauben an Christus gesprochen, worauf noch die Erwähnung der ἐλπὶς τοῦ Ἰσραὴλ deutet. Darauf äussern nun die Juden: περὶ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν, ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. Spricht man so von einer Secte, die man vor sich sieht? Deren Kämpfe und Streitigkeiten man anschaut? Das wird man schwer wahrscheinlich machen können! Und dazu kommt nun noch die folgende Verhandlung mit Paulus (28, 23 f.), bei der dieser den ganzen Tag ihnen die Schrift erklärt, um die Messianität Jesu zu beweisen, wodurch sich Streit unter den Juden selbst erhebt, welches alles nach der gewöhnlichen Ansicht ein blosses Gaukelspiel gewesen sein würde, da die Juden längst von Jesu wissen und sich wider ihn entschieden haben mussten. Nur in den Städten, wo noch keine Gemeinden waren, finden wir die Juden so unbefangen, wie sie hier in Rom erscheinen; wo sie dagegen durch Bildung einer Gemeine schon vom Evangelium Kenntniss hatten, gestatteten sie gar keine Lehrvorträge durch Christen. Da nun aber doch in Rom eine Gemeine gewesen sein muss, so fragt sich, wie wir diese auffallende Stellung der Judenschaft zu ihr erklären sollen."

Je schärfer die Frage, um welche es sich hier handelt, aufgefasst ist, um so begieriger sieht man ihrer Lösung entgegen. Die einzig mögliche Erklärung der fraglichen Erscheinung soll nun diese sein: „Man müsse annehmen, dass durch die Judenverfolgungen unter Claudius die Christen in Rom veranlasst worden seien, ihre Differenz von den Juden deutlich und stark hervortreten zu lassen, vermuthlich in Folge des Einflusses, den schon damals paulinische Schüler auf die römische Gemeinde ausgeübt haben. Vier oder fünf Jahre nach jener Judenverfolgung, im Anfang der neronischen Regierung, habe Paulus den Brief an die Römer geschrieben. Dass

damals schon viele Juden es gewagt haben sollten, nach Rom zurückzukehren, sei wenig wahrscheinlich, die aber zurückgiengen, haben sich dort im Verborgenen halten müssen, und im Interesse der dortigen Christengemeinde sei es natürlich gelegen, möglichst von ihnen entfernt zu bleiben. Selbst drei Jahre später, als Paulus persönlich in Rom auftrat, möge die Judenschaft daselbst noch nicht bedeutend gewesen sein; zum Theil mögen auch nicht einmal die alten Glieder derselben, die vor der Verfolgung durch Claudius dort gelebt hatten, sondern ganz neue eingewandert sein, die mit der früheren Existenz einer christlichen Gemeinde unbekannt gewesen seien. So habe es denn geschehen können, dass innerhalb 8—10 Jahren die christliche Gemeinde in Rom gänzlich geschieden erschienen sei von der dortigen Judenschaft, und in solcher Scheidung finden wir sie nach dem Bericht der Apostelgeschichte am Schlusse." Wenn aber diess die einzig mögliche Lösung des Räthsels sein soll, wie ist es möglich, den so auffallenden Widerspruch zu übersehen, in welchen man dadurch mit dem Römerbrief selbst kommt? Denn wie? Eine Gemeinde, die schon seit längerer Zeit (1, 13. 15, 22) die Aufmerksamkeit des Apostels Paulus in so hohem Grade auf sich zog, dass er selbst nach Rom zu kommen wünschte, eine Gemeinde, deren Verhältnisse ihm wichtig genug erschienen, ein so ausführliches und inhaltsreiches Schreiben an sie zu erlassen, eine Gemeinde, von welcher er selbst sagt, dass ihr Glaube in der ganzen Welt bekannt geworden sei (εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου — ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, Röm. 1, 8. vgl. 16, 19: ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο), eine solche Gemeinde soll selbst den römischen Juden, welche doch das nächste Interesse haben mussten, von einer grossentheils aus ihren Volksgenossen bestehenden Christengemeinde, mit welcher sie sich in einer und derselben Stadt zusammen befanden, Kenntniss zu nehmen, so unbekannt geblieben sein, dass sie nach dem Berichte der Apostelgeschichte vom Christenthum als einer ihnen fremden, sie bisher noch nicht näher berührenden, ihnen nur vom Hörensagen bekannt gewordenen Sache reden konnten? Kann man nicht auch

dieser Behauptung mit derselben Frage entgegentreten, welche Olshausen der gewöhnlichen Ansicht entgegenhält: „Spricht man so von einer Secte, die man vor sich sieht? deren Kämpfe und Streitigkeiten man anschaut? Das wird man schwer wahrscheinlich machen.“ Eben so schwer ist es doch gewiss wahrscheinlich zu machen, nur die Juden in Rom haben nicht gesehen und angeschaut, was jeder mit gesunden Sinnen sehen und anschauen musste, weil es offen vor aller Welt lag, und schon damals ganz stadtkundig gewesen sein muss. Nur zwei Jahre später (der gewöhnlichen wahrscheinlichsten Annahme zufolge) war die grosse neronische Feuersbrunst, und die durch sie veranlasste bekannte Christenverfolgung. Wie allgemein bekannt damals die Christen in Rom waren, bezeugt nicht blos die Thatsache selbst, sondern auch die ausdrückliche Angabe des Geschichtschreibers: *Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos, per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat* (Tac. Ann. 15, 44). Wie ist es demnach möglich, dass zwei Jahre früher das Christenthum in Rom noch so unbekannt war, wie wir nach der Erzählung der Apostelgeschichte annehmen müssten, oder wie ist es möglich, anzunehmen, nur die Juden haben nicht gewusst, was doch sonst Jedermann in Rom wissen konnte? Was aber die Judenverfolgung unter dem Kaiser Claudius betrifft, auf welche sich Olshausen für seine Behauptung beruft, so ist ihr überhaupt wohl nicht die Wichtigkeit beizulegen, die man ihr so oft geben wollte. Dass sie nicht blos die Juden, sondern auch die Christen betraf, ist allerdings anzunehmen, da zwischen Juden und Christen damals noch nicht unterschieden werden konnte, und je näher die schon damals in Rom bestehende Christengemeinde ihrem Ursprung noch war, um so grösser auch die Zahl ihrer judenchristlichen Mitglieder gewesen sein muss. Auch ist ohne Zweifel unter dem *impulsor Chrestus*, der nach Sueton im Leben des Claudius (Kap. 25) die Ursache des beständigen Tumultuirens der Juden war, nichts anders zu verstehen, als der durch das damals in Rom bekannt werdende und von einem Theile der dortigen Juden mit Beifall aufgenommene

Christenthum gegebene Anlass zu Unruhen und Streitigkeiten, die in der Mitte der römischen Judenschaft selbst entstanden waren. Um so natürlicher war es, dass die beiden streitenden Parteien, die Juden und Christen, aus der Stadt verwiesen wurden, wie denn auch Aquila und Priscilla, die in Folge dieser Verweisung damals mit dem Apostel Paulus in Korinth zusammentrafen, keineswegs als dem christlichen Glauben völlig fremd erscheinen (Apostelgesch. 18, 2 f.). Wie es sich aber auch hiemit verhalten mag, das Verbot des Kaisers Claudius kann nur von kurzer Dauer gewesen sein, und keine bedeutenden Folgen gehabt haben. Solche Verbote wurden in Rom, besonders bei einem bald nachher eintretenden Wechsel der Regierung, nicht immer sehr streng gehalten. Was Tacitus von den so oft nicht blos aus Rom, sondern aus Italien vertriebenen Mathematikern sagt, dass dieses *genus hominum in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur* [1]), lässt um so mehr auf Nachsicht gegen die Juden schliessen, deren mildere Behandlung auch schon daraus hervorgeht, dass sie nach der übereinstimmenden Angabe Suetons und des Verfassers der Apostelgeschichte nicht aus Italien, sondern nur aus der Stadt Rom verwiesen wurden. Wie leicht musste es ihnen daher möglich werden, aus der Nähe wieder in die Stadt selbst zurückzukehren, wo sie immer hohe Gönner und Beschützer hatten, und gerade um jene Zeit selbst an Nero und der Poppäa? [2]) Entfernten sich Einzelne, wie namentlich

1) Hist. 1, 22. Auch unter der Regierung des Kaisers Claudius bezeichnet Tacitus Ann. 12, 52 ein *de mathematicis Italia pellendis factum Senatus consultum*, das man schon öfters mit jenem Verbot gegen die Juden zusammenstellen wollte, als *atrox et irritum*.

2) Man vergl. hierüber das Programm von Prof. C. Cless: *Quaeritur de coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosem deductis.* Part. I. Stuttg. 1832. S. 32 f., wo gezeigt wird, dass viele Juden als Sklaven und Freigelassene und in hohen Ämtern an den Höfen der Fürsten lebten. *Ita in Caesarum aedibus Acmen quandam, genere Judaeam, Liviae servisse, Thallum, Samaritanum, Tiberii libertum fuisse scimus; Poppaeam, Neronis, qui et ipse Judaeum quendam mimum in deliciis habuit, uxorem Judaeis sacris deditam, gentisque Judaeae fautricem, hujus mimi vel famulae Judaeae impulsu mentem hunc in modum flexisse,*

Aquila und Priscilla, weiter, als sie das Verbot nöthigte, nicht blos aus Rom, sondern aus Italien, so darf daraus, dass wir sie auch später noch von Rom abwesend finden, nicht geschlossen werden, dass jenes Verbot auch damals noch seine volle Kraft und Gültigkeit gehabt habe. Es ist sehr wohl denkbar, dass Aquila und Priscilla, je näher sie sich an den Apostel Paulus anschlossen, ebendesswegen um so weniger Lust hatten, sich in eine Gemeinde zurückzubegeben, in welcher sich ohne Zweifel schon sehr frühe eine antipaulinische Richtung zu entwickeln begann. Und wie sehr spricht endlich das unläugbare Dasein einer römischen Gemeinde selbst, nicht blos zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs, sondern, wie doch vorausgesetzt werden muss, schon seit einer Reihe von Jahren dafür, dass auch den Juden damals der Aufenthalt in der Stadt Rom nicht mehr erschwert wurde! Es widerstreitet demnach aller historischen Wahrscheinlichkeit, dass in Folge des unter Claudius ergangenen Verbots, das in keinem Falle berechtigt, von Judenverfolgungen unter Claudius zu reden, wie Olshausen behauptet, selbst noch zu der Zeit, als Paulus nach Rom kam, die Zahl der Juden in Rom nur sehr gering war, und in Folge der durch dasselbe Verbot entstandenen Verhältnisse die christliche Gemeinde in Rom in solcher Geschiedenheit von der dortigen Judenschaft sich befand, dass die Juden und Christen in Rom einander im Grunde völlig unbekannt waren. Kann nun auf diesem Wege die räthselhafte Erscheinung, die der Bericht der Apostelgeschichte darbietet, nicht erklärt werden, so muss ein anderer Weg eingeschlagen werden. Ist es schlechthin unmöglich, dass in Rom damals solche Verhältnisse stattfanden, so kann es nur aus einem besondern In-

---

veri non est dissimile. Nach Josephus A. J. XVII, 6, 7. XVIII, 6, 4. XX, 8, 11 (wo die Poppäa durch den Ausdruck θεοσεβής als Proselytin des Judenthums bezeichnet wird). In seinem Leben erzählt Josephus Kap. 3, er habe in Rom durch einen jüdischen μιμολόγος, welcher bei Nero in hoher Gunst stand, die Bekanntschaft der Kaiserin Poppäa gemacht, und durch sie sogleich die Befreiung der von dem Procurator Felix nach Rom geschickten jüdischen Priester erhalten, ja, sie habe ihn sogar noch, vor seiner Rückkehr in sein Vaterland, reich beschenkt.

teresse des Schriftstellers erklärt werden, dass er die Sache gerade so darstellte. Über dieses Interesse können wir nach dem Obigen nicht im Zweifel sein. Der Verfasser der Apostelgeschichte lässt den Apostel Paulus auch während seiner römischen Gefangenschaft mit grossem Erfolg für die Sache des Christenthums wirken (28, 30. 31). Als Heidenapostel musste er das Christenthum in Rom unter den Heiden verkündigt haben. Allein hiezu musste er nun wieder durch einen Akt, bei welchem sich der Unglaube der das Evangelium verwerfenden Juden auf eine auffallende Weise öffentlich aussprach, gleichsam legitimirt worden sein. So geschah es, dass nun die Sache so dargestellt wurde, wie wenn jetzt erst die Juden in Rom von dem Christenthum Kenntniss genommen, und sich in ihrem Unglauben gegen dasselbe entschieden hätten. Da wir also hier den klaren Beweis vor uns haben, dass der Verfasser der Apostelgeschichte, von einem besondern Interesse geleitet, eine mit dem wahren Stande der Dinge schlechthin unvereinbare Darstellung gibt, so werden wir auch die analogen Fälle, in welchen der Apostel dasselbe Verfahren in Beziehung auf die Juden beobachtet haben soll, wie sie ja an sich schon nach dem Obigen höchst unwahrscheinlich sind, und mit der scharfen Grenzlinie, die der Apostel im Brief an die Galater (Kap. 2) zwischen seiner ἀποστολὴ εἰς τὰ ἔθνη und der ἀποστολὴ περιτομῆς zieht, sich nicht in Übereinstimmung bringen lassen, aus dem Gesichtspunkt desselben Interesses zu beurtheilen haben. Je constanter aber der Verfasser der Apostelgeschichte immer wieder hervorhebt, dass nur durch die eigene Schuld der Juden, in Folge ihres Unglaubens, das Evangelium auch den Heiden verkündigt worden sei, und je sichtbarer er diesem Zweck seine Darstellung unterordnet, je weniger sich ebendesswegen verkennen lässt, dass er mit seiner Darstellung einen auf den Apostel Paulus, als Heidenapostel, sich beziehenden apologetischen Zweck verbindet, desto nothwendiger ist auch die Annahme, dass er durch die Rücksicht auf gegebene äussere Verhältnisse hiezu bestimmt worden ist. Hier ist demnach der Punkt, in welchem die Apostelgeschichte mit dem Römerbrief zusammen-

trifft. Beide setzen dieselben Verhältnisse voraus, und zwar in derselben Gemeinde, da die Apostelgeschichte aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom verfasst ist. Wie schon der Apostel selbst im Brief an die Römer, so macht auch der paulinisch gesinnte Verfasser der Apostelgeschichte in derselben apologetischen Absicht den Satz geltend, dass das Evangelium nur durch die eigene Schuld der Juden, durch ihren Unglauben, auch zu den Heiden gelange. Um aber diese Schuld um so klarer vor Augen zu stellen, und den Apostel Paulus von jedem Vorwurf, welcher ihm in dieser Beziehung hätte gemacht werden können, völlig freizusprechen, stellt der Verfasser der Apostelgeschichte die Sache so dar, wie wenn er den nationalen Prioritätsanspruch der Juden so weit respectirt hätte, dass er erst, wenn sie durch ihren Unglauben ihn zurückstiessen, sich für berechtigt gehalten habe, zu den Heiden überzugehen. Was also auch nach der Darstellung der Apostelgeschichte das Letzte und Höchste ist, worauf der Judenchrist nicht Verzicht leisten kann, das, was ihm, sobald er es in Frage gestellt sieht, die grössten Bedenken und Gewissensscrupel erwecken muss, ist der Primat seines Volkes vor allen Völkern, das nationale und theokratische Vorrecht, das auch der Christ auf keine Weise sich verkürzen und gefährden lassen will.

Ehe wir nun weiter sehen, wie der Apostel auch diesem letzten Haltpunkt des Judenthums entgegentritt, ist hier vorerst noch die Frage über die Leser des Briefs bestimmter festzustellen. Wer könnte aber schon nach dem Bisherigen einen Zweifel darüber haben, dass sie vorzugsweise Judenchristen gewesen sein müssen? Und doch will man sich noch immer die hergebrachte Meinung nicht nehmen lassen, die römischen Christen können nur Heidenchristen gewesen sein. Auch Neander sagt in seiner gewohnten Weise [1]: Es könne ja gar wohl sein, dass schon frühzeitig durch Judenchristen der Same des Evangeliums zu den Juden in Rom gebracht worden, wie ja damals, nach den Grüssen am Ende des Briefs zu schliessen, sich Leute, die zu den ältesten Christen gehörten, in Rom befunden

1) A. a. O. S. 384.

haben, aber diese haben gewiss nicht den Hauptstamm der Gemeinde gebildet, denn der grösste Theil habe offenbar aus Christen heidnischer Abkunft bestanden, denen das Evangelium durch Männer aus der paulinischen Schule, unabhängig von dem mosaischen Gesetz, verkündigt worden sei, an die Paulus als Apostel der Heiden zu schreiben sich berufen gefühlt habe, zu denen er im Bewusstsein dieses seines Verhältnisses zu ihnen freier habe reden können. Es haben in dieser Gemeinde ähnliche Verhältnisse stattgefunden, wie meistentheils in solchen, in welchen das heidnisch-christliche Element vorherrschend, demselben aber auch ein jüdisch-christliches beigemischt gewesen sei u. s. w. Für alles diess, was so klar vor Augen liegen soll, fehlt nicht nur jeder historische Beweis, sondern es geht vielmehr aus dem Römerbrief selbst, sowohl seiner Auffassung im Ganzen, als auch einzelnen in ihm enthaltenen Andeutungen, das gerade Gegentheil hervor. Geht man, wie ich glaube, mit Recht von der Voraussetzung aus, dass der Theil der römischen Gemeinde, an welchen der Brief vorzugsweise gerichtet ist, der vorherrschende gewesen sein werde, so muss man annehmen, dass Judenchristen den Hauptbestandtheil der römischen Gemeinde ausgemacht haben, was auch an sich ganz glaublich ist, da sich der frühe Ursprung einer römischen Gemeinde nur aus der grossen Zahl der Juden, die sich in Rom befanden, erklären lässt. Aus dem letzten Kapitel des Römerbriefs kann man nicht mit Sicherheit schliessen, dass das Evangelium in Rom durch Männer aus der paulinischen Schule verkündigt worden sei; soll aus diesem Kapitel, mag es ächt oder unächt sein, etwas geschlossen werden, so weist es uns ja selbst in Hinsicht des Ursprungs der römischen Gemeinde in eine Zeit hin, in welcher es noch nicht einmal ein paulinisches Christenthum gab, da Andronikus und Junia, die ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, selbst schon vor Paulus Christen gewesen sein sollen (V. 7). In der That beruht die hauptsächlich durch Eichhorn in Umlauf gesetzte Ansicht, dass Schüler des Apostels Paulus auf Bildung und Wachsthum der römischen Gemeinde entscheidenden Einfluss gehabt haben, nur auf der allgemeinen Voraussetzung, dass in Rom, dem Mittelpunkt der

heidnischen Welt, nur Heidenchristen den Hauptbestandtheil einer christlichen Gemeinde gebildet haben können, und dass der Apostel, um so ausführlich und nachdrücklich an die Römer zu schreiben, in einer nähern Beziehung zu ihnen gestanden haben müsse. Diese nähere Beziehung schienen die römischen Christen nur als Heidenchristen zu haben, wie hätten sie aber als Heiden zum Christenthum bekehrt werden können, wenn nicht durch Schüler des Apostels? Alles diess fällt von selbst hinweg, sobald wir uns in den von dem Brief selbst vorgezeichneten Gesichtspunkt der Auffassung desselben hineinversetzen. Der Römerbrief lässt zwar keinen Zweifel darüber, dass schon damals nicht blos Judenchristen, sondern auch Heidenchristen zur römischen Gemeinde gehörten, aber wir wissen nicht, auf welchem Wege sie bekehrt worden sind, und zum Hauptinhalt und Hauptzweck des Briefs sehen wir sie in jedem Fall nur in einem untergeordneten Verhältniss stehen. Gerade der Umstand, dass der Apostel, wenn er sich vorzugsweise an die Heidenchristen wendet, sie auch besonders anredet, wie namentlich 11, 13—24, beweist, dass er sonst immer nicht sowohl Heidenchristen, als vielmehr Judenchristen vor Augen hat. Sie werden zum Schlusse der Hauptausführung als ein Theil des Ganzen besonders hervorgehoben, und erscheinen daher, wie gerade die besondere Anrede beweist (ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν 11, 13), in einem untergeordneten Verhältniss zum Ganzen, welchem gegenüber es keiner solchen speciellen Bezeichnung bedarf. Mag daher auch der ganze Schlussabschnitt 11, 13—35 (wie das wiederholte ὑμεῖς V. 28. 30. 31 beweist, und die richtige Auffassung des Abschnitts V. 25—29 bestätigt, da der Hauptgedanke, dass ungeachtet der πώρωσις ἀπὸ μέρους, in Beziehung auf Israel, und ungeachtet des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, doch einst οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, hier nicht den Judenchristen, sondern den Heidenchristen gilt) den Heidenchristen gewidmet sein, es kehrt dennoch die Rede nach einem solchen Abschnitt, wie von einer Digression, zu dem eigentlichen Subject, an das sie gerichtet ist, zurück [1]).

1) Es ist daher unrichtig, wenn Olshausen Einleitung S. 48 behauptet.

Auch manche einzelne Züge, in welchen sich das Gepräge und der Grundton des Briefs zu erkennen gibt, wie besonders im Eingang, in welchem recht absichtlich alttestamentliche Begriffe eingeflochten werden (εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβίδ 1, 2. 3), weisen darauf hin, dass der Apostel mit dem Gedanken an judenchristliehe Leser an die Abfassung seines Briefs gieng. Was aber der Apostel im Eingang des Briefs über seinen Beruf, den ἔθνη das Evangelium zu verkündigen, sagt, ist nicht so zu verstehen, wie es Neander nimmt, wie wenn der Apostel sagte, er habe sich als Apostel der Heiden an die Römer zu schreiben berufen gefühlt. Es ist nicht zu übersehen, wie auch von den bessern Erklärern nicht unbemerkt gelassen wird, dass unter den ἔθνη V. 7 und 13 nicht die Heiden, sondern die Völker überhaupt zu verstehen sind. Der Apostel will aus der in seinem Apostelamt liegenden Verpflichtung, allen Menschen ohne Unterschied des Volks und der Bildung das Evangelium zu verkündigen, es erklären, warum er an die römischen Christen schreibe. Hätte er vorzugsweise an Heidenchristen gedacht, so hätte genügt, sich einfach als Heidenapostel zu bezeichnen. Den Judenchristen gegenüber erinnert er an die Universalität seines Berufs, sofern von der Gesammtheit der Völker, auf die sich sein Beruf erstreckt, auch die römischen Judenchristen nicht ausgeschlossen sein können. Um die Einwendung abzuschneiden, dass er als Heidenapostel in keiner Beziehung zu Judenchristen stehe, subsumirt er die Juden selbst als einzelnes Volk unter den allgemeinen Begriff der ἔθνη. In Beziehung auf die Judenchristen will er sich also über den Brief, welchen er zu schreiben im Begriff ist, gleichsam legitimiren [1]).

---

die Heidenchristen werden K. 9—11 immer allein angeredet. Sie werden blos 11, 12—35 angeredet. Wie überhaupt ein Interpret des Römerbriefs, wie Olshausen, behaupten kann, Kap. 9—11 sei offenbar blos für Heidenchristen bestimmt, vermag ich wenigstens nicht einzusehen.

1) Was hier in der ersten Ausgabe (S. 377—384) weiter folgte, hat der Verfasser gestrichen, und dafür S. 373—380 dieser Ausgabe beigefügt. B. d. H.

Gehen wir nun zu der Hauptfrage über, die noch zu beantworten ist, wie sich zu der bisher entwickelten Tendenz des Briefs der voranstehende dogmatische Theil desselben verhält, so kann die Aufgabe nur sein, ihn unter denselben antijudaistischen Gesichtspunkt zu stellen. Wie der Judaismus alles, was er in höchster und letzter Instanz gegen den Paulinismus noch geltend zu machen hatte, in den Primatsanspruch zusammenfasste, welchen er als den unveräusserlichsten nationalen Vorzug der Juden vor allen andern Völkern, als das angeborene theokratische Vorrecht betrachtete, so fasst auch der Apostel Paulus den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe, er geht auf seine letzten Wurzeln zurück, und es kann daher die ganze dogmatische Ausführung des Briefs nur als die radikalste und principiellste Widerlegung des Judenthums und Judenchristenthums aufgefasst werden. Wie deutlich spricht sich die vorzugsweise antijudaistische Tendenz des Briefs gleich in den ersten Kapiteln aus, wenn der Apostel nach der Aufstellung seines Hauptthemas, der δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, der Gerechtigkeit Gottes die Ungerechtigkeit der Menschen gegenüberstellt, und als notorische geschichtliche Thatsache so nachweist, dass er nicht blos dabei stehen bleibt, Heiden und Juden in einfacher Paralelle zusammenzustellen, sondern von Anfang an in seiner Argumentation sichtbar darauf hinzielt, an der Ungerechtigkeit der Heiden den Juden ihre eigene Ungerechtigkeit um so unabweislicher zum Bewusstsein zu bringen. Er stellt die Abgötterei und den ganzen Sündengräuel der heidnischen Welt in den stärksten Zügen vor Augen, wendet sich dann aber rasch an die Juden, um ihnen mit den Worten 2, 1 zu sagen, dass sie, die über die Heiden richten und sie als Sünder verwerfen, dasselbe thun, was die Heiden thun, wenn auch nicht materiell durch dieselben Sünden und Laster, doch formell, sofern das Strafwürdige solcher Handlungen darin besteht, dass man trotz des bessern Wissens, das auch den Heiden nicht fehlen konnte, als die nothwendige Voraussetzung der sittlichen Zurechnungsfähigkeit 1, 19, eben das thut, wovon man weiss, dass man es nicht thun kann, ohne sich des Todes würdig zu machen. So betrachtet stehen also Heiden und

Juden auf gleicher Linie, findet ein Unterschied statt, so kann er nur in dem Grade des Bewusstseins liegen, mit welchem man das thut, was man nicht thun sollte, aber auch dieser Unterschied fällt nur zum Nachtheil der Juden aus. Schlechthin ohne Gesetz sind auch die Heiden nicht, sie haben das Gesetz ihres Gewissens, wenn aber der Jude neben diesem natürlichen Gesetz noch den Vorzug eines andern Gesetzes hat, so spricht alles, dessen er sich im Vertrauen auf sein Gesetz rühmt, gegen ihn. Der höchste Vorzug des Gesetzes ist ja, dass man den göttlichen Willen kennt und prüft, was recht oder unrecht ist, der Jude ist also nur um so strafwürdiger, je klarer und vollständiger er aus dem Gesetze weiss, was er zu thun hat, und demungeachtet das gerade Gegentheil thut. Indem also der wahre sittliche Werth des Menschen nur im Thun besteht, darin, dass man das thut, wovon man das Bewusstsein hat, dass man es thun soll, hebt sich in diesem Einen der Unterschied des Heidenthums und Judenthums auf, Vorhaut ist wie Beschneidung, und Beschneidung wie Vorhaut, es kommt nicht darauf an, was der Jude äusserlich ist, sondern nur auf das, was er innerlich im Herzen vor Gott ist, K. 2, 1—29. Auch die neue Instanz, die 3, 1 mit der Frage gemacht wird, was denn auf diese Weise der Jude noch voraus habe, wie wenn es doch immer noch etwas geben müsste, was er in seiner Beschneidung vor dem Heiden voraus hat, schlägt der Apostel mit einer neuen Demüthigung nieder, indem er ihn jetzt durch die Zeugnisse seines eigenen Gesetzes zur Erkenntniss seiner Strafwürdigkeit bringen will. Er hat schlechthin nichts voraus, es bleibt bei der schon erhobenen Anklage, dass Juden und Heiden unter der Sünde sind, wie diess ja auch die Schrift selbst bezeugt. Wir wissen aber, dass, was die Schrift oder das Gesetz sagt, es zu denen spricht, die unter dem Gesetze stehen. Alle jene das Verderben der Menschen beklagende Stellen der Schrift gelten daher vorzugsweise den Juden, und es geht somit aus allem hervor, dass durch Werke des Gesetzes Niemand vor Gott gerecht werden kann, das Gesetz macht so wenig gerecht, dass man vielmehr durch dasselbe nur zur Erkenntniss der Sünde kommt, 3, 1—20. Gibt

es also eine Gerechtigkeit, so hat sie mit dem Gesetz nichts zu thun; es ist die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus, zu welcher, als einem freien Geschenk Gottes, man sich nur gläubig verhalten kann. Der Glaube allein entspricht dem universellen Begriff Gottes. Könnte man durch Werke des Gesetzes gerecht und selig werden, wie die Juden meinen, die schon die Beschneidung für ein seligmachendes Werk des Gesetzes halten, so hätten ja nur die Juden diese Gerechtigkeit und Gott wäre nur der Juden Gott, Gott ist aber ebenso gut der Heiden als der Juden Gott. Im Glauben verschwindet also der Unterschied der Beschneidung und der Vorhaut, auf den Glauben allein kommt alles an, 3, 20—31. Wenn nun aber der Glaube den Werken entgegensteht und mit den Werken als Werken des Gesetzes auch das Gesetz selbst zu fallen scheint, so fragt es sich, wie es überhaupt mit dem Gesetze steht. Mit dieser Frage kommt der Apostel auf einen Punkt, von welchem aus er nicht mehr so schroff und schneidend gegen das Judenthum argumentiren und sich rein negativ zu demselben verhalten kann. Der Jude, der es sich nicht nehmen lassen kann, dass er doch immer noch etwas vor dem Heiden voraus haben müsse, kann sich auf die absolute Bedeutung des Gesetzes berufen, die nicht so schlechthin aufgehoben werden könne, und die Aufgabe des Apostels ist es daher, sich über das Gesetz so zu erklären, dass er sowohl das Absolute desselben anerkennt und festhält, als auch zeigt, wie demungeachtet das Gesetz dem Glauben gegenüber eine blos untergeordnete, relative und negative Bedeutung hat. Diess ist der Hauptgesichtspunkt, der für die folgende Erörterung des Apostels festzuhalten ist. Nachdem er K. 4 schon in Abraham und David auf einen über dem νόμος ἔργων stehenden νόμος πίστεως (3, 27), auf eine durch den Glauben vermittelte Gerechtigkeit als eine im Gesetz selbst objectiv begründete Heilsordnung hingewiesen, und sodann 5, 1—11 im Übergang auf die Hauptstelle 5, 12—21 die Grösse der aus der Rechtfertigung durch den Glauben fliessenden Segnungen in einem allgemeinen Überblick in's Auge gefasst hat, erhebt er sich 5, 12—21 auf den höchsten Standpunkt, den der religionsgeschichtlichen Betrachtung;

um sowohl von dieser Höhe herab den absoluten Anspruch des Judenthums zu beleuchten und zu widerlegen, als auch den Judaisten einen Gesichtspunkt zu eröffnen, von welchem aus ihre alttestamentliche Anschauungsweise sich am leichtesten mit der neuen Lehre würde befreunden können. Die religiöse Weltanschauung des Judenthums enthält schon, wenn sie nur richtig verstanden wird, alle die Lehre des Apostels bedingende Momente. Man darf nur den Verlauf, welchen die Geschichte der Menschheit von Adam bis Christus genommen hat, in der principiellen Bedeutung auffassen, welche durch die im Abschnitt 5, 12—21 enthaltenen Hauptbegriffe bezeichnet ist, so kann ihr nur eine Heilsordnung gegenübertreten, wie die der δικαιοσύνη ist. Es ist somit, so zu sagen, eine absolute Forderung der Welt- und Offenbarungsgeschichte, dass es nicht blos eine Verdammung zum Tode, sondern auch eine Rechtfertigung zum Leben gibt, und in der dadurch bedingten Weltanschauung die ganze Geschichte der Menschheit in zwei einander gegenüberstehende Perioden sich theilt, deren jede ihr eigenes, alles Einzelne bestimmendes Princip in sich selbst hat. Mit derselben Nothwendigkeit ergibt sich aber auch aus dieser objectiven geschichtlichen Betrachtung, dass das Gesetz und die ganze auf ihm beruhende Heilsordnung nur einer untergeordneten Stufe der religiösen Entwicklung angehört, somit nur eine relative Bedeutung hat und sich zu der auf sie folgenden nur negativ verhalten kann. In dem folgenden Abschnitt, in welchem mit 6, 1 eine neue Gedankenreihe beginnt, ist es gleichfalls der Begriff des Gesetzes, an welchem die Erörterung des Apostels weiter fortgeht. Das Gesetz kann nur durch Werke erfüllt werden, die Werke aber, die das Gesetz verlangt, sind eine sittliche Forderung. Hat nun der Apostel bisher gezeigt, dass da, wo der vom Gesetze gemachten Forderung durch Werke des Gesetzes entsprochen sein sollte, diess nicht der Fall ist, vielmehr das gerade Gegentheil stattfindet, Unsittlichkeit, Ungerechtigkeit, Sünde, so dass, da Niemand durch Werke des Gesetzes gerecht wird, der menschlichen Ungerechtigkeit nur die Gerechtigkeit Gottes gegenübertreten kann, so konnten die die absolute Bedeutung des Juden-

thums auf das Gesetz stützenden Gegner aus seiner Lehre vom Glauben im Gegensatz zu den Werken die Folgerung ziehen, dass sie im Widerspruch mit der Idee des Gesetzes das sittliche Interesse verletze. Um diesem Vorwurf zu begegnen, stellt sich der Apostel K. 6 auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt mit der Behauptung, es sei diess so wenig der Fall, dass vielmehr nur die von ihm verkündigte Heilsordnung die principielle und radikale Vernichtung der Sünde sei. Die Einheit mit Christus, in welcher der Christ schon jetzt für die Sünde so gestorben ist, dass sie im Grunde für ihn nicht mehr existirt, macht es ihm factisch und moralisch unmöglich, der Sünde zu dienen, 6, 8—23. So absolut aber das den Menschen mit der Sünde verknüpfende Band durch den Tod Christi gelöst ist, so absolut ist auch seine Verbindung mit dem Gesetze gelöst. Denn so wenig der Christ als solcher noch unter der Sünde steht, so wenig steht er unter dem Gesetz. Sünde und Gesetz stehen so einander ganz parallel, und das Gesetz kann nicht tiefer herabgesetzt werden, als hier geschieht, wenn dasselbe, was von der Sünde gesagt wird, auch vom Gesetz gelten soll. Hatte der Apostel bisher nur den Werken des Gesetzes die Kraft der Rechtfertigung abgesprochen und vom Gesetz nur gesagt, dass aus ihm die Erkenntniss der Sünde komme, 3, 20, dass das Gesetz in der Periode zwischen Adam und Christus die Sünde vermehrt habe, 5, 20, und jetzt an die Stelle der Herrschaft des Gesetzes die Herrschaft der Gnade getreten sei, 6, 15, so waren nun in seiner Entwicklung die beiden Begriffe Sünde und Gesetz in eine so nahe Beziehung zu einander getreten, dass sie geradezu für identisch gehalten werden konnten, und der Apostel selbst 7, 7 sich zu der Frage veranlasst sieht: Was sagen wir nun? ist das Gesetz Sünde? Hiemit war die Frage, über die er sich mit den Lesern des Briefs auseinanderzusetzen hat, bis zu ihrer schärfsten polemischen Spitze fortgeführt, aber er ist hier auch auf dem Punkt, auf welchem er sich über das Wesen des Gesetzes noch näher erklären muss. Er hebt die in seinen Worten liegende Identität der beiden Begriffe, Gesetz und Sünde, dadurch auf, dass er durch die Unterscheidung dessen, was das Gesetz an sich, objectiv,

und was es subjectiv für den Menschen ist, sich in den ganzen psychologischen Process hineinstellt, in welchem zwar Judenthum und Christenthum einander so nahe als möglich kommen, aber die Schranke nie durchbrochen werden kann, die den Juden als solchen vom Christenthum trennt, und ihn, so lange er Jude bleibt, von den Segnungen desselben ausschliesst.

Blickt man auf den ganzen Gedankengang des Apostels, wie er in den acht ersten Kapiteln seines Briefs vor uns liegt, zurück, wie lässt sich denken, dass der Apostel andere Leser vor Augen hat, als judenchristliche, und worauf anders könnte sich der Hauptinhalt dieses Abschnitts beziehen, als auf die Bedenken und Einwendungen, welche die Leser als Judenchristen immer noch abhielten, dem paulinischen Universalismus ihre volle Zustimmung zu geben, und was könnte unter diesen Bedenken und Einwendungen selbst der grösste Anstoss gewesen sein, über welchen man in letzter Beziehung sich nicht hinwegsetzen konnte, als eben das, was den Apostel zum Hauptgegenstand seiner Ausführung macht, dass die Juden nicht besser seien als die Heiden, dass sie schlechthin vor ihnen nichts voraus haben, dass selbst das Gesetz sie nicht berechtige, dem Judenthum die absolute Bedeutung zu geben, die sie ihm zuschrieben? Wie lebhaft muss er sich in die nicht blos ihn, sondern auch die Leser seines Briefs mit so grossem Interesse beschäftigenden Fragen hineinversetzt haben, wenn er da, wo er mit dem Ausdruck der höchsten Freude, mit der begeistertsten Schilderung der unendlich seligen Gemeinschaft der Christen mit Gott und Christus, den ersten Haupttheil seines Briefs schliesst, in demselben Zusammenhang mit Worten der tiefsten Betrübniss und Wehmuth, der Versicherung der innigsten Theilnahme an dem Schicksal seiner Volksgenossen vor der einen so grossen Contrast mit dem Vorangehenden bildenden Thatsache in dem Gedanken steht, dass alles diess gerade für diejenigen verloren gehe, für die es zunächst bestimmt sein sollte. Sind sie doch Israeliten, sind doch ihr Eigenthum alle Güter und Segnungen der alttestamentlichen Religionsgemeinschaft, die Kindschaft und die Herrlichkeit, die Bundesverhältnisse

und die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheissungen, haben sie doch Abraham, Isaak und Jakob zu ihren Vätern, stammt doch aus ihnen Christus dem Fleische nach, wofür der über alles erhabene Gott in alle Ewigkeit gepriesen sei. Nur wenn wir annehmen, derselbe Gedanke, welchem hier der Apostel den vollen Ausdruck seiner Sympathie gibt, habe ihn schon von Anfang seines Briefs bewegt, die ganze Intention und Conception desselben bestimmt und bei der ganzen Ausführung seines Themas ihm vorgeschwebt, sehen wir in die Motive seiner Entstehung so hinein, dass wir ihn uns geschichtlich erklären können. Beide Theile des Briefs hängen auf's engste darin zusammen, dass es ihm in dem einen, wie in dem andern, um die principiellste und radikalste Bestreitung des Judenthums zu thun ist. Dass auf dem Wege der Werke des Gesetzes zu keiner Gerechtigkeit zu gelangen ist, in der Gerechtigkeit aus dem Glauben die Juden nicht das Geringste vor den Heiden voraus haben, auf der Seite des Gesetzes nur Ungerechtigkeit und Sünde ist, ist ja der Hauptinhalt der acht ersten Kapitel, und in den folgenden drei werden dieselben Ansprüche der Juden und Judenchristen, die der erste Theil zu seiner Voraussetzung hat, nur mit bestimmter Beziehung auf das, worauf sie in letzter Instanz noch gegründet werden konnten, mit um so grösserem Nachdruck bekämpft und niedergeschlagen, je unmittelbarer es jetzt der Apostel mit den factisch gegebenen Verhältnissen zu thun hat. Hatte man auch den jüdischen Particularismus so viel möglich überwunden, so konnte er sich immer noch an die Frage halten, ob denn ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; 9, 6. Die uralten Nationalverheissungen Gottes können doch nicht so sehr zu nichts geworden sein, dass den Juden gar kein Nationalvorzug vor den Heiden bleibt. Es ist diess die mildeste, rein theokratische, nur auf die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes vertrauende Form des jüdischen Particularismus, aber nur um so schärfer muss ihm auch in dieser Form jede Wurzel seiner Berechtigung abgeschnitten werden. Es wird ja auch so etwas verlangt, was der Jude vor dem Heiden voraus haben soll, und was könnte diess anders sein, als eine auf die Werke sich stützende

Gerechtigkeit? Eine solche gibt es ja aber nicht, es gibt nur eine alles menschliche Thun ausschliessende Gerechtigkeit Gottes. In diesem Gedankenzusammenhang fasst der Apostel das, was er zum Inhalt seines Briefs machen wollte, in seiner höchsten Spitze auf, um sein Thema dogmatisch auszuführen und am Schlusse den ihn leitenden Gedanken in dem lebhaften Bedauern auszusprechen, dass in der neuen von Gott aufgestellten Heilsordnung mit allen ihren nationalen Vorzügen nicht geholfen werden kann. Sie sind auf immer dahin, und wenn freilich das Wort Gottes nie unwahr werden, seine Verheissung nicht unerfüllt bleiben kann, so geschieht doch auch diess auf eine von allem menschlichen Zuthun völlig unabhängige Weise. Welches Recht hat man also, im Vertrauen auf die alten Nationalvorzüge sich über die Verwerfung der Nation zu beschweren, sich an ihr zu stossen und durch sie irre machen zu lassen? Gott kann nach seiner freien Willkür thun was er will, und die Juden haben es nur sich selbst zuzuschreiben, wenn sie des Heils verlustig werden, da sie, ohne zu bedenken, dass mit Christus das Gesetzesleben ein Ende hat, der von Gott aufgestellten Ordnung sich nicht unterworfen haben. Was wäre demnach zu vermissen, um den Zusammenhang der nicht blos äusserlich, sondern innerlich verbundenen Haupttheile des Briefs vollkommen befriedigend zu finden? Die durch beide hindurchgehende Grundidee ist die absolute Nichtigkeit aller vom jüdischen Particularismus geltend gemachten Ansprüche. Die Absicht des Apostels ist, den jüdischen Particularismus so principiell und radikal zu widerlegen, dass er völlig entwurzelt vor dem Bewusstsein der Zeit liegt, und diese Idee sehen wir im Römerbrief um so klarer und vollständiger ausgeführt, je enger der Zusammenhang ist, in welchem die beiden Haupttheile in einander eingreifen.

Der paränetische, mit Kap. 12 beginnende, Theil des Briefs zeichnet sich neben den allgemeinen sittlichen Vorschriften, welche besonders Kap. 12 gegeben werden, durch Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und zur gegenseitigen Duldsamkeit in Ansehung gewisser Enthaltungen und Beobachtungen aus. Was das

Letztere betrifft, so sind, wie bekannt ist, die Erklärer über die Schwachen, welche den Apostel zu den Kap. 14 gegebenen Erinnerungen veranlassten, in grosser Ungewissheit. Dass dieser Abschnitt nur von dem Verhältniss der freisinnigen Heidenchristen zu befangenern und ängstlichern Judenchristen zu verstehen ist, wird mit Recht angenommen, um aber der Sache näher zu kommen, muss man sich über den judaisirenden Charakter der römischen Gemeinde auf historischem Wege genauer verständigen. Die römischen Judenchristen hatten, wie die Judenchristen der ältesten Kirche überhaupt, beinahe durchaus mehr oder minder ebionitische Grundsätze [1]). Nur bei den Ebioniten begegnen uns auch dieselben Züge wieder, die wir nach Kap. 14 bei den römischen Judenchristen voraussetzen müssen. Die von dem Apostel als Schwache bezeichneten enthielten sich des Fleischgenusses, und assen nur Kohl (λάχανα V. 2, im Gegensatz gegen κρέας, Vegetabilien überhaupt). Ebenso tranken sie keinen Wein (καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον 14, 21). Dass die Ebioniten aus Grundsatz den Fleischgenuss verwarfen, sagt Epiphanius [2]), und zwar, wie sie selbst erklärten, aus dem Grunde, weil alles Fleich aus Zeugung entstehe. Sie hielten also den Fleischgenuss für verunreinigend, wofür ihn auch die römischen Judenchristen gehalten haben müssen, da der Apostel sie zu erinnern sich veranlasst sieht, ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν (V. 14), und πάντα μὲν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι (V. 20). Hielten sie das Fleisch an sich für unrein, worin anders könnten sie die Ursache dieser Unreinheit gefunden haben, als in dem von Epiphanius Angegebenen? Auch nach den pseudoclementinischen Homilien ist der widernatürliche Fleischgenuss dämonischen Ursprungs, und durch jene Giganten eingeführt worden, die nach

---

1) Epiphanius Haer. 30, 18 lässt den Ebion, den angeblichen Stifter der Ebioniten, wie in Asien, so auch in Rom mit seinem κήρυγμα auftreten.

2) Haer. 30, 15: Καὶ κρεῶν, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης 'Εβίων καὶ 'Εβιωνῖται παντελῶς ἀπέχονται, διὰ τὸ ἐκ συνουσίας καὶ μίξεως σώματα εἶναι αὐτά.

ihrer Bastardnatur kein Gefallen hatten an der reinen Nahrung und nur nach Blut lüstern waren (Hom. 8, 15). Daher ist der Fleischgenuss so verunreinigend, als das dämonische Heidenthum mit seinen Opfern und Opfermahlzeiten, durch deren Theilnahme der Mensch ein ὁμοδίαιτος der Dämonen wird. An die Stelle des verworfenen Fleischgenusses konnte bei den Ebioniten nur der Genuss von Vegetabilien (λάχανα) treten. Es fehlt auch hierüber nicht an einigen Zeugnissen. In den Homilien sagt der Apostel Petrus in der Beschreibung seiner Lebensweise, die er dem Clemens gibt (12, 6): ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις. Durfte der Apostel Petrus, der höhern Heiligkeit wegen, selbst λάχανα nur selten geniessen, so eigneten sie sich um so mehr für den gemeinen Judenchristen zum gewöhnlichen Genuss. Nach einigen Stellen der Kirchenlehrer [1]) lebten auch Matthäus, der Apostel, und Jakobus, der Bruder des Herrn, nur von Vegetabilien. Nicht ohne Grund wird gerade diesen beiden diese Lebensweise zugeschrieben. Beide repräsentirten vorzugsweise den Charakter der ältesten judenchristlichen Gemeinde, in welcher das streng ebionitische Element weit überwiegender war, als man gewöhnlich annimmt. Über die Enthaltung vom Wein wird nichts ausdrücklich bemerkt, dass aber, wie überhaupt beides gewöhnlich verbunden war, die strengern Ebioniten auch Wein zu trinken für unerlaubt gehalten haben, ist mit Recht daraus zu schliessen, dass sie nach Epiphanius (a. a. O. 16) ihre Mysterien, die Eucharistie, jährlich mit ungesäuertem Brod und blossem Wasser begiengen, und dieselbe Sitte müssen auch die römischen Ebioniten der Homilien gehabt haben, da Petrus die auf die Taufe folgende Eucharistie nur mit Brod und Salz feiert (Hom. 14, 1). Dass die

---

1) Clemens von Alexandrien Paedag. 2, 1: Ματθαῖος, ὁ Ἀπόστολος, σπερμάτων, καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων, ἄνευ κρεῶν, ἐλάμβανε. Augustin Adv. Faustum Lib. 22, 3: *Jacobus, frater Domini, seminibus et oleribus usus est, non carne nec vino.* Auch die Schilderung, welche Hegesippus bei Eusebius K.G. 2, 23 von diesem Jakobus gibt, hat ganz das Gepräge ebionitischer Denk- und Lebensweise, und es wird namentlich von ihm gesagt: οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε.

römischen Judenchristen, an welche der Apostel schreibt, auch gewisse Tage in religiöser Hinsicht besonders auszeichneten, sehen wir aus 14, 16. Man kann nur an die Bedeutung denken, welche die Sabbathe und Neumonde und andere Tage dieser Art bei den Juden hatten. Von den Ebioniten wird aber ausdrücklich auch diess bemerkt, dass sie neben dem Beschneidungsritus die Sabbathsfeier als das heiligste Gebot der jüdischen Religion betrachtet haben [1]. Es ist daher nichts wahrscheinlicher, als dass der Apostel die bei den judenchristlichen Gemeinden so lange fortdauernde Sitte vor Augen hatte, den Sabbath und das Passah nach jüdischer Weise zu feiern.

Bei der Ermahnung, die der Apostel K. 13, 1 f. über den Gehorsam gegen die Obrigkeit gibt, erinnern die Interpreten, um die Eindringlichkeit und Ausführlichkeit, womit derselbe eingeschärft und zur Pflicht gemacht wird, zu erklären, theils an die Stellung der Christen gegen die Staatsgewalt, welche von Anfang an misstrauisch gegen die neue Religionsgesellschaft, und von ihren unmittelbarsten Feinden, den Juden und Priestern, unaufhörlich aufgereizt (Apg. 17, 7. 19, 26), jede Gesetzwidrigkeit ihrer Mitglieder zum Vorwand unterdrückender Massregeln genommen haben würde, theils an die sehr begreiflichen Befürchtungen schädlicher Einflüsse gewisser Vorurtheile und Irrthümer der Neubekehrten. Der gewöhnliche Jude habe nur die jüdische Theokratie für eine legitime Herrschaft gehalten (5 Mos. 17, 15), die Heidenreiche dagegen unter dem Einflusse des Teufels gestiftet und regiert (Luc. 4, 6. Apoc. 11. Eph. 6, 12. Joh. 12, 31), er habe nur aus Zwang gehorcht, und namentlich die Entrichtung der Steuern für einen Raub am Tempel zu Jerusalem gehalten (Matth. 22, 17). Diese fanatischen Ideen, denen die Messiashoffnung und die Unterdrückungen der Behörden grössere Stärke gaben, haben das Volk in den Heidenländern insbesondere zu Widersetzlichkeiten und Empörungen geneigt gemacht, wovon erst kürzlich die Hauptstadt ein Beispiel

1) Epiph. Haer. 30, 2. 16. 17.

gesehen habe (Apg. 18, 2. und Suet. vita Claud. 25). Alles dies wird zwar nicht ohne Grund bemerkt, aber doch ohne festern historischen Halt hingestellt. Es kann nur zur Bestätigung der bisher durchgeführten Ansicht dienen, dass wir durch sie sowohl für die Veranlassung des Apostels zu einer solchen Ermahnung, als auch für die Tendenz derselben einen bestimmtern Gesichtspunkt gewinnen. Das Hauptmoment der Ermahnung, die der Apostel gibt, liegt in dem Satze, dass alle Obrigkeit, die regierende Staatsgewalt überhaupt, von Gott ist. Diese so allgemein ausgesprochene Behauptung scheint eine ebenso allgemeine Antithese vorauszusetzen, die entgegengesetzte Ansicht, dass die obrigkeitliche Gewalt, nicht blos in bestimmten einzelnen Fällen, sondern schlechthin und allgemein, nicht von Gott, ungöttlichen Ursprungs sei. Diese Ansicht hatten die Ebioniten wirklich, indem sie nach ihrer dualistischen Weltansicht die ganze gegenwärtige Welt mit allen ihren irdischen Gewalten, im Gegensatz zur künftigen, als das Reich des Teufels betrachteten [1]). Zwar dürfen wir, wie es überhaupt unrichtig wäre,

1) Δύο τινὰς συνιστῶσιν, sagt Epiphanius Haer. 30, 16, ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προςταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος, κατὰ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν. Ganz übereinstimmend sagt der Verfasser der clementinischen Homilien 15, 7: „Der Prophet der Wahrheit lehrte, dass der Allschöpfer, Gott, zwei Wesen, einem guten und einem bösen, zwei Reiche zutheilte. Dem bösen gab er die Herrschaft der gegenwärtigen Welt mit dem Gesetze, dass es die Unrechtthuenden bestrafen dürfe, dem guten die künftige ewige Welt. Jeden Menschen aber lässt Gott mit seinem Willen wählen, was er will, entweder das gegenwärtige Böse, oder das zukünftige Gute. Diejenigen, welche sich die gegenwärtige Welt wählen, dürfen reich werden, sich wohl sein lassen, und was sie können, geniessen, denn an dem Guten der künftigen Welt haben sie keinen Theil. Die aber, die sich für die zukünftige Welt entschieden haben, dürfen in der gegenwärtigen, einem fremden Herrscher gehörenden Welt nichts als das Ibrige betrachten, ausser Wasser und Brod (nach 12, 6 auch noch Oliven und Kohl, λαχάνα), und auch diesen Lebensunterhalt müssen sie sich mit Schweiss erwerben, weil keiner sich selbst das Leben nehmen darf. — Die Kinder der künftigen Welt sind daher in der jetzigen in dem ihnen verbotenen Reiche eines dem ihrigen feindlichen Königs“ (15, 6).

diejenige Form des Ebionitismus, die sich uns in der Beschreibung des Epiphanius und in den pseudoclementinischen Homilien darstellt, für die einzige und von Anfang an allgemein unter den Ebioniten herrschende zu halten, da das Schroffe und Einseitige dem Ebionitismus auch erst in seiner spätern, im Gegensatz zur katholischen Kirche abgeschlossenen, Form angehören konnte, auch bei dem vorliegenden Punkt die Vergleichung der spätern Ebioniten mit den römischen Judenchristen nicht zu weit ausdehnen. Aber nur um so weniger lässt sich, wenn wir die Einschränkung nicht übersehen, die hier der Natur der Sache nach zu machen ist, verkennen, welche Übereinstimmung und Verwandtschaft die Weltansicht der römischen Judenchristen mit der ebionitischen hat. Sie sahen in der sie umgebenden Welt, je näher sie dem Sitz und Mittelpunkt der die Welt beherrschenden Macht waren, nur ein feindliches, Gott widerstrebendes Princip, und unterwarfen sich daher der herrschenden Staatsgewalt nicht mit dem Gedanken, dass auch in einer ihrer äussern Erscheinung nach höchst ungöttlichen Herrschaft etwas an sich Gutes und Göttliches, eine von Gott gesetzte Ordnung anzuerkennen sei, sondern mit innerem Widerwillen und Widerstreben, wie in einem steten, nur durch die Furcht vor der äussern Gewalt zurückgehaltenen Kampf gegen eine ihnen entgegenstehende feindliche Macht des Bösen. Daher die Ermahnung des Apostels, dass es eine sittliche Nothwendigkeit sei, sich der Obrigkeit zu unterwerfen, nicht blos aus Furcht vor der ihr gegebenen Strafgewalt, sofern der Widerstand gegen sie eine factische Unmöglichkeit sei, sondern mit der innern Überzeugung von dem ihr an sich zukommenden Recht (ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν V. 5), dass die Ursache der Furcht nicht in der Obrigkeit an sich, wie wenn sie ihrem Princip nach eine böse feindliche Macht wäre, sondern nur in dem sittlichen Verhalten des handelnden Subjects zu suchen sei (οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν· θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει. V. 3, vgl. V. 4), dass man also überhaupt die Obrigkeit nicht als etwas an sich Böses, Verwerfliches, Verab-

scheuungswürdiges, als eine dem Guten schlechthin feindliche diabolische Macht anzusehen habe (οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ — θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι, σοὶ εἰς ἀγαθὸν V. 1. 4). Nur wenn wir in der vom Apostel bestrittenen Ansicht einen so schroffen Gegensatz voraussetzen dürfen, die Antithese, das die Welt beherrschende und in der bestehenden bürgerlichen Obrigkeit seine Macht ausübende Princip sei nicht sowohl göttlich, als vielmehr rein weltlich oder teufelisch, lässt sich vollkommen begreifen, warum der Apostel mit Übergehung aller andern Fragen, auf welche er, wie man glaubt, bei der Erörterung des Verhältnisses der Unterthanen zur Obrigkeit hier noch hätte Rücksicht nehmen sollen, sich auf den Einen allgemeinen, in seiner Allgemeinheit unbestreitbaren Hauptsatz beschränkt: οὐ — ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ. Schon diese negative Form des Hauptsatzes weist darauf hin, wie er als Antithese die Behauptung vor sich hat: die Obrigkeit ist nicht göttlichen, sondern ungöttlichen Ursprungs. Kann diese Behauptung, wenn man nicht auf einen absoluten Dualismus kommen will, in keinem Fall wahr sein, woher anders kann also die Obrigkeit sein, εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ? So geht der negative Satz, welcher den Gegnern zunächst entgegengestellt werden musste: die Obrigkeit ist nicht vom Teufel, unmittelbar in den affirmativen über: sie ist von Gott. Nur in diesem Zusammenhang lässt sich die strenge absolute Allgemeinheit begreifen, in welcher der Apostel in jeder factisch bestehenden Obrigkeit, also selbst in einem auf dem Throne sitzenden Nero, eine göttliche Ordnung anerkannt wissen will; diese Behauptung ist demnach ebenso wahr, als die Wahrheit, die sie zu ihrer Voraussetzung hat, über jeden Zweifel erhaben ist, dass die die sichtbare Welt regierende Macht kein böses ungöttliches Princip sein kann. Auch nach den Ebioniten sollte zwar der Teufel mit der Herrschaft über den Äon nur ἐκ προςταγῆς τοῦ παντοκράτορος beauftragt sein [1]), aber es blieb doch auch so, in dieser dem Teufel gegebenen unmittelbaren Herrschaft, dem Dualismus ein zu grosses Übergewicht ein-

1) Vgl. die oben aus Epiphanius angeführte Stelle.

geräumt, und wie leicht konnte gerade die den Dualismus dem Monotheismus unterordnende Hauptidee, in dem Bewusstsein des gemeinen Christen wenigstens, zu sehr in den Hintergrund zurücktreten? Ebenso wenig kann man gegen die Zusammenstellung der im Römerbrief bestrittenen judenchristlichen Weltansicht mit der ebionitischen einwenden, dass ja der Verfasser der Clementinen selbst aus seiner dualistischen Weltansicht eine neue Empfehlung des christlichen Gebotes, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun, ableite, sofern die, welche sich die künftige Welt erwählt haben, in der gegenwärtigen Welt, in welcher sie mit den Bösen zusammen sind, doch vieles geniessen dürfen, Leben und Licht, Brod und Wasser, und anderes, was ihnen eigentlich nicht gehört, während die Kinder der gegenwärtigen Welt keinen Theil an der künftigen haben, so dass die Unrecht Leidenden eigentlich die Unrecht Thuenden, und die Unrecht Thuenden eigentlich die Unrecht Leidenden sind (Hom. 15, 8). Wie hätte also der Apostel, wenn die Ebioniten so dachten, sich veranlasst sehen können, in seinem Briefe vor dem ἀντιτάττεσθαι τῇ ἐξουσίᾳ zu warnen? Eine solche Consequenz dürfen wir aber doch wohl nicht als die im Leben herrschende Ansicht voraussetzen, und eine solche Einschärfung und Motivirung des Gebots, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun, wie wir sie in diesen Homilien finden, kann ja auch die Vermuthung sehr nahe legen, sie finde sich desswegen hier, weil sie der Verfasser bei dem unter den Ebioniten herrschenden Geist eben so wenig für überflüssig halten konnte, als der Apostel die im Römerbrief gegebene Ermahnung. Es ist nichts natürlicher, als dass ein so tief begründeter, principmässiger Oppositionsgeist immer wieder in thatsächliche Reactionen auszubrechen drohte. So spricht demnach hier alles dafür, eine dem spätern Ebionitismus in ihrer Wurzel ganz nahe verwandte dualistische Weltansicht auch schon bei den römischen Judenchristen vorauszusetzen, was um so weniger befremden kann, da, dieser auf das bürgerliche Leben sich beziehende Dualismus in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit jener Ansicht steht die im Leben der Natur ein unreines, dämonisches, Widerwillen

und Abscheu erregendes Princip erkennt (man vergleiche 14, 14. 20).

Allein, wendet man nun ein, wenn der Apostel solche Gegner vor Augen gehabt hätte, so müsste ja seine Polemik eine ganz andere gewesen sein. Man müsste ja annehmen, sagt Neander (a. a. O. S. 394 f.), dass diese Leute so weit gegangen wären, das Fleischessen für etwas schlechthin Sündhaftes zu erklären, was sie nur im Zusammenhang einer gewissen dualistischen Theosophie hätten thun können. Eine solche Ansicht würde aber Paulus nicht mit solcher Toleranz behandelt haben. Es lasse sich gewiss nicht denken, dass Paulus Leute von dieser Art nur als Schwache sollte behandelt, so viele Schonung ihnen bewiesen, auf die Bestreitung der diesem Standpunkte zum Grunde liegenden Denkweise sich nicht weiter eingelassen haben. Wenn wir auch nicht annehmen, dass ein mit Bewusstsein ausgesprochener Dualismus, den er hätte bekämpfen müssen, derselben zu Grunde lag, so konnte er doch auf jeden Fall gegen einen ascetischen Hochmuth dieser Art, welcher mit dem Wesen seiner Lehre von der Rechtfertigung, wie mit dem Wesen der christlichen Demuth in so schroffem Widerspruch stund, so schonend und mild nicht verfahren. Diese Bemerkungen werden noch verstärkt, wenn diese Richtung auch mit einer die weltliche Obrigkeit auf ein böses Princip zurückführenden, dualistischen Weltansicht verbunden gewesen sein soll. Demungeachtet kann ich dieser ganzen Einwendung kein grosses Gewicht beilegen. Es ist an sich schon eine missliche Sache, bestimmen zu wollen, wie der Apostel unter gewissen Voraussetzungen gegen seine Gegner habe argumentiren müssen. Ist nur einmal die Voraussetzung durch historische Gründe hinlänglich gerechtfertigt, dass die Leser seiner Briefe bestimmte Ansichten und Grundsätze gehabt haben, so müssen wir auch voraus überzeugt sein, dass seine Polemik dasjenige enthält, was unter den gegebenen Verhältnissen das Zweckmässigste war. Denn wer kann von den wenigen sichern Data aus, die wir in einem solchen Falle gewöhnlich vor uns haben, in diese Verhältnisse so klar hineinsehen, und die verschiedenen Rücksichten, die dabei zu

nehmen waren, so sicher gegen einander abwägen, dass wir jedesmal mit Bestimmtheit sagen können, so und nicht anders musste der Apostel sich aussprechen? Die Hauptsache ist nur, dass das, was der Apostel wirklich gesagt hat, zu der Voraussetzung passt, und ein wesentliches Moment der Sache, um welche es sich handelt, hervorhebt. Wie sehr ist nun aber diess bei der vorliegenden Frage der Fall! Wie bestimmt sind die Gegensätze, die der Apostel den beschränkten Vorstellungen und verkehrten Grundsätzen seiner Leser entgegenstellt, wie treffend ist das dem christlichen Bewusstsein zunächst sich darstellende praktische Moment der Sache hervorgehoben! Sagt man aber, der Apostel hätte, wenn er solche Gegner vor sich hatte, das eigentliche Princip ihrer dualistischen Weltansicht schärfer in's Auge fassen sollen, so verlangt man nicht nur, worauf der Apostel sonst nirgends in seinem Briefe ausgeht, ein Eingehen in speculative Ideen, die ausserhalb der unmittelbaren Sphäre des christlichen Glaubens liegen, sondern setzt auch voraus, dass bei den römischen Judenchristen die theoretische Seite ihrer dualistischen Weltansicht bestimmt und charakteristisch hervorgetreten sei. Allein sie stellt sich, wenn ihr auch vielleicht schon damals eine gewisse speculative Weltanschauung noch unentwickelt zu Grunde lag, zunächst nur nach ihrer praktischen Seite dar, in ihrer Beziehung auf gewisse Lebensverhältnisse [1]). Der Apostel verschweigt nun nicht, dass er die Ansicht der Judenchristen, welche sich des Fleischgenusses und Weintrinkens enthielten, und nur Vegetabilien als die reine und erlaubte Kost betrachteten, nicht für die objectiv richtige halte, er nennt diese Christen ausdrücklich Schwache, und verweist es ihnen streng, über solche, die nicht die gleichen Grundsätze in Ansehung des Essens und Trinkens mit ihnen theilen, ein absprechendes Urtheil zu fällen (14, 1 f.). Auch die Stärkeren ermahnt er, die schwächeren Brüder wegen ihrer beschränkten Denkweise nicht geringschätzend zu beurtheilen und zu behandeln.

1) Im Nächstfolgenden hat der Verfasser S. 392—394 der 1. Ausg. ausgeworfen.

Nachdem aber diese gegen beide Theile gerichteten Ermahnungen hauptsächlich den Zweck gehabt haben, die Sache, objectiv betrachtet, als eine für den christlichen Glauben selbst indifferente darzustellen, sofern keiner das Recht habe, sich zum Herrn und Richter über Andere aufzuwerfen und in ein fremdes Gebiet einzugreifen, indem ja der Mensch überhaupt nicht sein eigener Herr sei, sondern Christo angehöre, und alle Dinge dieser Art ihren Werth nur in der absoluten Beziehung haben, die ihnen jeder nach seiner Überzeugung auf Christus zu geben wisse, kommt er nun V. 13 f. auf die subjective Seite derselben, indem er zeigt, wie wichtig dabei die Rücksicht sein müsse, dass man dem Bruder kein Ärgerniss gebe. Ein solches Ärgerniss konnte nur von den freier Denkenden gegeben werden, wenn sie durch die Art und Weise, wie sie sich über die Gebundenheit und Ängstlichkeit der Schwächern hinwegsetzten, ihnen Anstoss gaben, und sie dadurch entweder zu verdammenden Urtheilen verleiteten, oder in ihrem Gewissen irre machten. Desswegen ermahnt der Apostel die freier gesinnten Heidenchristen: εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται — μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε — μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ — καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον u. s. w., er ermahnt sie also, gleichfalls kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, und sich hierin nach den Grundsätzen der Judenchristen zu bequemen. Diese Ermahnung ist jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn er den Heidenchristen die Verpflichtung auferlegen wollte, sich in Ansehung des Essens und Trinkens ganz nach den Judenchristen zu richten; was er nach dem ganzen Zweck und Zusammenhang seiner Ermahnung allein sagen kann, ist nur diess, es solle jedes zum Anstoss und Ärgerniss dienende Essen und Trinken vermieden werden, worin aber keineswegs lag, dass nicht die Heidenchristen, soweit sie mit den Judenchristen in keine zu solchen Besorgnissen Anlass gebende Berührung kamen, sich auch ferner ihrer Freiheit erfreuen durften. Es ist diess die gewöhnliche Weise, wie der Apostel solche Verhältnisse beurtheilt, in seinem Schreiben an die römische Gemeinde musste er um so mehr darauf bedacht sein, alles abzu-

schneiden, wodurch das für die Einheit der Gemeinde nothwendige friedliche Verhältniss der Judenchristen und Heidenchristen beeinträchtigt werden konnte. Je ernster die Wahrheiten waren, die er den Judenchristen darzulegen hatte, und je mehr er durch die Bestreitung der Ansprüche und Vorurtheile der Judenchristen den Heidenchristen einen Vorzug zu geben schien, desto mehr musste er auch wieder der Selbstüberschätzung der Heidenchristen begegnen, und sie an die Pflichten erinnern, die sie in ihrem Verhältniss zu den Judenchristen zu beobachten haben. Wie nachdrücklich trat er schon 11, 18 f. (μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων u. s. w.) dem Übermuth entgegen, welcher bei den Heidenchristen so leicht aus dem Vorzug entstehen konnte, welchen ihnen ihre Berufung zum Reich Gottes zu geben schien! Aus dem gleichen Gesichtspunkt ist auch der Abschnitt 14, 13—23 zu beurtheilen.

Für den judaistischen Charakter der römischen Gemeinde lässt sich noch eine alte Auctorität anführen, die eines Commentars, welcher den Werken des Ambrosius beigegeben ist [1]). Zur Einleitung in den Römerbrief bemerkt der Verfasser dieses Commentars in der Absicht, *ut rerum notitia habeatur plenior, principia earum requirere,* um die Verhältnisse der römischen Gemeinde aus ihrem Ursprung aufzuklären: *Constat temporibus Apostolorum Judaeos propterea, quod sub regno Romano agerent, Romae habitasse, ex quibus hi, qui crediderant, tradiderunt Romanis, ut Christum profitentes legem servarent. Romani autem, audita fama virtutum Christi, faciles ad credendum fuerunt, utpote prudentes nec immerito prudentes, qui male inducti* (sofern sie durch Judenchristen bekehrt waren) *statim correcti sunt* (durch das

1) Den Werken des Ambrosius (in der Benedikt. Ausg. *T. IV. Appendix* S. 33 f.) sind *Commentaria in XIII epistolas Paulinas* angehängt. Augustin, welcher eine Stelle aus diesem Commentar anführt (*Contra duas epist. Pelag. IV*, 7), nennt als Verfasser desselben einen Hilarius, welcher wahrscheinlich zur Zeit des römischen Bischofs Damasus, um die Mitte des vierten Jahrhunderts, Diakonus der römischen Kirche war. In jedem Fall scheint der Commentar aus sehr früher Zeit und von einem mit den Verhältnissen der römischen Kirche bekannten Verfasser herzurühren.

Schreiben des Apostels), *et permanserunt in eo. Igitur ex Judaeis credentes et improbe sentientes de Christo legem servandam dicebant, quasi non esset in Christo salus plena. Ideo negat illos spiritualem gratiam consecutos. Hi ergo ex Judaeis, ut datur intelligi, credentes Christo, non accipiebant, Deum esse de Deo, putantes uni Deo adversum* [1]), *quamobrem negat illos spiritualem Dei gratiam consecutos, ac per hoc confirmationem eis deesse. Hi* (Judenchristen derselben Art) *sunt, qui et Galatas subverterant, ut a traditione Apostolorum recederent, quibus ideo irascitur Apostolus, quia, docti bene, transducti fuerant, Romanis autem irasci non debuit, sed et laudare fidem illorum, quia nulla insignia virtutum videntes, nec aliquem Apostolorum, susceperant fidem Christi, ritu licet Judaico, in verbis potius quam in sensu, non enim expositum illis fuerat mysterium crucis Christi* (auch hier zeigt der Verfasser, wie sehr er den Unterschied des paulinischen und judaisirenden Christenthums in seinem wahren Moment aufzufassen wusste. Der Tod Christi hatte für alle Judenchristen keine wesentliche Bedeutung, wie er denn auch in den pseudoclementinischen Homilien nur ein einzigesmal nebenher erwähnt wird Hom. 3, 19). *Propterea quibusdam advenientibus, qui recte crediderant, de edenda carne et non edenda* (der Verfasser scheint diesen Streit nicht blos auf die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten bezogen zu haben), *quaestiones fiebant, et utrumnam spes, quae in Christo est, sufficeret, aut et lex servanda esset.* In derselben Beziehung wird (S. 38. 39) zu Röm. 1, 10 und 13 bemerkt: *Carnalem illos sensum assecutos significat, quia sub nomine Christi non illa, quae Christus do-*

---

1) Die judaisirende Vorstellung von der Person Christi war in der römischen Gemeinde auch nachher noch lange die herrschende. Die Unitarier, an deren Spitze Artemon stund, beriefen sich für ihre Lehre auf die althergrachte Lehrweise der römischen Kirche, und in den pseudoclementinischen Homilien wird die Lehre, dass Christus Gott aus Gott sei, als dem jüdischen Monotheismus widerstreitend betrachtet. Vgl. die Lehre von der Dreieinigkeit Th. I. S. 155. 279.

cuerat, fuerant assecuti, sed ea, quae fuerant a Judaeis tradita. Se autem cupere citius venire, ut ab hac illos traditione abstraheret, et spirituale illis traderet donum. — Hinc datur intelligi, superius non fidem illorum laudasse, sed facilitatem et votum circa Christum; Christianos enim se profitentes, sub lege agebant simpliciter, sicut illis fuerat traditum. — Propositum et votum suum ostendit, quod quidem scire illos non ambigit per eos fratres, qui ab Hierusalem vel confinibus civitatibus causa suae religionis ad Urbem (diese ächt römische Bezeichnung der Stadt Rom weist nicht undeutlich auf einen römischen Verfasser dieses Commentars hin) *veniebant, sicut Aquila et Priscilla, votum ejus insinuantes Romanis. Cum enim saepe vellet venire et prohiberetur, sic factum est, ut scriberet epistolam, ne diu in mala exercitatione detenti, non facile corrigerentur. Et fratres eos vocat, non solum, quia renati erant, sed et quia inter eos, licet pauci, qui recte sentirent.* Der Verfasser hat also, wie besonders noch aus diesen letzteren Bemerkungen erhellt, keineswegs die Ansicht, die die neueren Commentatoren als eine längst so ausgemachte Sache voraussetzen, dass davon nicht mehr die Rede sein zu dürfen scheint, der Apostel habe an die Römer als eine ihm befreundete Gemeinde geschrieben, sondern er lässt ihn vielmehr an sie als seine Gegner schreiben, oder als solche, die erst zum wahrhaft evangelischen Glauben gebracht werden müssen, wie nach dem Inhalt des Briefs selbst und nach dem ganzen Stand der Verhältnisse der römischen Gemeinde unstreitig angenommen werden muss [1]).

Die beiden letzten Kapitel des Briefs verdienen noch eine besondere kritische Erwägung. Man hat an ihnen schon mehrfach Anstoss genommen und das Eine und Andere befremdend gefunden, wie namentlich die Doxologie, die nicht nur am Ende des Kap. 16 und nach dem Schluss-Segenswunsch sehr abgerissen

1) Das Folgende ist für die gegenwärtige Ausgabe neu bearbeitet.

steht, sondern auch von alten Auctoritäten an das Ende des Kap. 14 gesetzt wird, und den Inhalt des Kap. 16 überhaupt, wobei man auch die von Origenes gegebene Notiz nicht unbeachtet lassen konnte, dass die beiden letzten Kapitel bei Marcion gefehlt haben [1]). Obgleich das letztere nur der bekannten Verstümmlungswillkür zugeschrieben wird, die Marcion nach der Behauptung der Kirchenväter an den Schriften des N. T. sich erlaubt haben soll, so ist doch an sich die Annahme ebensogut möglich, dass er in den Handschriften, deren er sich bediente, diese beiden Kapitel noch nicht vorgefunden habe. Weit wichtiger aber als alle in dieser Beziehung geäusserten, nur an Einzelnes sich haltenden Bedenklichkeiten ist etwas Anderes, was erst von einem andern Standpunkt aus als dem gewöhnlichen schärfer in's Auge gefasst werden kann, der Contrast, in welchem die beiden Kapitel zu dem ganzen Charakter und Inhalt des Briefs stehen.

Der Abschnitt 15, 1—13 enthält nichts, was nicht der Apostel schon 12, 1 f. besser als hier gesagt hätte. Wozu soll er auf schon gegebene Ermahnungen zurückkommen und zwar in einem Ton, wie wir ihn sonst im ganzen Briefe nicht vernehmen? Nur einem Andern mochte ein solcher Nachtrag wünschenswerth erscheinen, in welchem alles gar zu sichtbar auf die Judenchristen berechnet ist. Wie absichtlich wird die V. 3 citirte messianische Stelle benützt, um für die Empfehlung der guten Lehre, die hier gegeben wird, das ganze A. T. in Anspruch zu nehmen. Wie lässt sich denken, dass der Apostel in einem Briefe solchen Inhalts nach allem Vorangehenden den Judenchristen auf einmal wieder die Concession machte, dass er Jesus Christus einen Diener der Beschneidung nannte, um die Wahrhaftigkeit Gottes durch die Erfüllung der den

1) Am Schlusse des Commentars über den Römerbrief (Libr. X, 43) bei der Doxologie 16, 25—27 sagt er: *Caput hoc* (die Doxologie) *Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit, et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est* (Rom. 14, 23), *usque ad finem cuncta dissecuit.*

Vätern gegebenen Verheissungen zu bewähren? [1]) Auch die V. 9 folgende Reihe alttestamentlicher Stellen ist nur für den Zweck beigebracht, um die Judenchristen über die Zulassung der Heidenchristen, die hier den Judenchristen gegenüber ausschliesslich als Gnadensache betrachtet wird (τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεὸν V. 9), so viel möglich zu beruhigen. Der Verfasser mag dabei die Stelle 9, 24—29 vor Augen gehabt haben, aber gerade diese Vergleichung zeigt die Verschiedenheit der Argumentationsweise in beiden Stellen. Kap. 9, 24 f. wird der Apostel im Zusammenhang einer grossartig angelegten Argumentation darauf geführt, die Berufung der Heiden und die damit zusammenhängende Ausschliessung eines Theils der Juden aus alttestamentlichen Weissagungen zu rechtfertigen, hier Kap. 15, 9—12 aber ist eine blosse Anhäufung alttestamentlicher Stellen, durch welche die Judenchristen, deren Benehmen dem τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν und dem ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζειν τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κ. ἡ. I. Χρ. noch so wenig entsprach, auf's Neue daran erinnert werden sollten, dass schon im A. T. die Berufung der Heiden zur gemeinsamen Lobpreisung mit den Juden vorausverkündigt sei. Noch mehr muss man sich im Folgenden darüber wundern, wie der Apostel sich sogar noch wegen seines Schreibens an die Römer entschuldigen zu müssen glaubt. Wären freilich die römischen Christen, an die der Brief gerichtet ist, nicht blos so voll guter Gesinnung, sondern auch so erfüllt mit aller Erkenntniss und so im Stande gewesen, sich selbst die nöthigen Erinnerungen zu geben, wie

1) Olshausen bemerkt zu 15, 7. 8: in eigenthümlicher Weise stelle der Apostel das Verhältniss Christi zu den Juden als ein pflichtmässiges vor, wegen der den Vätern gewordenen Verheissungen habe Gott gleichsam um seiner Wahrhaftigkeit willen Christum zu den Juden senden müssen, den Heiden sei dieser aus blosser Barmherzigkeit gepredigt worden. Natürlich sei die ganze Darstellungsweise blos κατ' ἄνθρωπον zu verstehen, denn Kap. 10 habe Paulus an den Juden gerügt, dass sie meinten, Gott sei ihnen seine Gnade schuldig. Ist es denn aber so natürlich, den Apostel blos κατ' ἄνθρωπον reden, d. h. das Gegentheil des zuvor Gesagten sagen zu lassen?

der Apostel V. 14 als seine Überzeugung ausspricht, so wäre es in der That ziemlich überflüssig gewesen, einen solchen Brief an sie zu schreiben. Auch jenes πνευματικὸν χάρισμα, das der Apostel ihnen erst mitzutheilen wünscht, 1, 10, um sie in ihrem Glauben zu befestigen, hätte ihnen nicht fehlen können, da das Wesen der tiefern Erkenntniss gerade das Pneumatische ist. Man könnte es daher nur für eine *captatio benevolentiae* halten, dass er sich jetzt so gegen seine Leser äusserte, und in derselben Stimmung würde er sein Schreiben sogar in gewisser Beziehung eine zu grosse Kühnheit genannt haben, wegen welcher er sich zu entschuldigen habe, und entschuldigt hätte er sich dadurch, dass er es gethan habe als einer, der wegen der ihm von Gott gegebenen Gnade sie dabei daran erinnern könne, dass er als ein Liturge Jesu Christi das priesterliche Amt eines Verkündigers das Evangelium unter den Heiden verwalte. Er beruft sich hiemit auf seine Heidenmission, und indem er, wie er V. 18 versichert, sich nicht erkühnen will, sich etwas fälschlich zuzuschreiben, was Christus durch ihn gewirkt haben sollte, was aber in der That nicht durch ihn, sondern durch andere gewirkt worden sei, zielt seine ganze Entschuldigung darauf hin, der Voraussetzung zu begegnen, dass er sich etwas angemaasst habe, wozu er in seiner Verkündigung des Evangeliums nicht berechtigt gewesen sei, indem es ja überhaupt sein Grundsatz sei, in keinen fremden Wirkungskreis einzugreifen V. 20. Das aber, was ihn veranlasst, den Schein einer solchen Anmaassung von sich abzuwehren, ist nichts anders als das an die römische Gemeinde erlassene Schreiben selbst, jenes τολμηρότερον ἔγραψα, zu welchem er nur durch den Drang der Umstände, den Gang seines Missionsberufs veranlasst worden sei, V. 23. Da einmal der so kühne Brief geschrieben war, so schien dem Verfasser von Kap. 15 der schlimme Eindruck, welchen er machen musste, nur dadurch aufgehoben werden zu können, dass der Apostel versicherte, er sei sich der Begrenzung seines Missionskreises gar wohl bewusst, und nur in dem Bestreben, diese Grenzlinie einzuhalten, sei er in diese Beziehung zur römischen Gemeinde gekommen. Für diesen Zweck erwähnt der Apostel

V. 19 die von ihm von Jerusalem bis nach Illyrien durchlaufene Sphäre seiner Wirksamkeit, wie lässt sich aber annehmen, dass der Apostel selbst den Ausgangspunkt seines apostolischen Laufs von Jerusalem datirt und um diesen Gesichtspunkt so bestimmt als möglich festzuhalten, selbst Arabien, Syrien und Cilicien, wo er nach seiner eigenen Versicherung Gal. 1, 22 in seinen Beruf der Verkündigung des Evangeliums eintrat, seltsam genug zum Umkreis von Jerusalem gerechnet habe? Ist diess nicht gar zu deutlich eine den Judenchristen gemachte Concession, nach deren Ansicht freilich jeder Verkündiger des Evangeliums nur von Jerusalem ausgehen konnte? Ebenso auffallend ist ferner die Begrenzung seines Laufs auf der andern, westlichen Seite durch Illyrien. Die Erklärer wissen nicht, was sie aus diesem Illyrien machen sollen, es komme ja nirgends auch nur eine Spur von einer Reise Pauli in dieses rauhe, unwirthbare, damals von sehr rohen Menschen bewohnte Land vor. Lieber lässt man den Apostel blos oratorisch das Land nennen, an dessen äusserste Grenze er noch gekommen sei, etwa auf einer macedonischen Nebenreise, als dass man an die politische Bedeutung denkt, die Illyrien als die Grenzscheide des Orients und Occidents im Sprachgebrauch der Römer hatte. Es soll also durch diese beiden Grenzbestimmungen Jerusalem und Illyricum, so wie auch durch den Ausdruck πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ, der nur so verstanden werden kann, er habe diesen Länderraum in seinem ganzen Umfang mit dem Evangelium ausgefüllt, die Aufgabe des Apostels eine im Orient vollkommen gelöste dargestellt werden. Darauf bezieht sich auch, was der Apostel im Folgenden sagt, er habe in diesen Gegenden, d. h. im Orient, keinen Raum mehr gehabt zur Verkündigung des Evangeliums, indem gleichsam alle Orte mit dem von ihm verkündigten Evangelium so erfüllt waren, dass er hier nichts mehr zu thun hatte. Wie konnte aber der Apostel diess sagen, fragt man hier weiter, und weiss mit allem, wodurch man es zu erklären sucht, nichts Vernünftiges zu sagen. Ist denn aber nicht klar, dass der Apostel seine Wirksamkeit im Orient nur darum so vollständig absolvirt haben soll, um da, wo er nun an der Schwelle des Über-

gangs in den Occident steht, diesen Schritt als einen durch die Natur der Sache selbst ihm abgenöthigten erscheinen, und ihn ebendamit auch die beste Rechtfertigung seines Schreibens an die römischen Christen geben zu lassen? Er steht also jetzt an der Grenze des Occidents, kann nur im Occident einen weitern Wirkungskreis finden, warum spricht er nun aber hier gleichsam als Ehrensache den Grundsatz aus, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo Christus noch nicht genannt worden ist, warum richtet er da, wo er von seinem längst gehegten Verlangen spricht, nach Rom zu kommen, und es endlich in Erfüllung gehen sieht, seinen Blick sogleich über Rom hinaus in das ferne Spanien? Ist es denn nicht, wie wenn hier gleichsam eine geographische Linie zwischen zwei apostolischen Gebieten gezogen und Rom und Italien mit den zunächst liegenden Ländern einem kirchlichen Gebiet vorbehalten werden sollte, in welchem der Apostel, um nicht in ein fremdes Territorium einzugreifen, nur als Durchreisender erscheinen kann? Der Verfasser von Kap. 15 dachte sich demnach Rom mit Italien und den angrenzenden Ländern schon unter einer andern apostolischen Auctorität stehend, deren Sphäre sich weit genug erstreckte, um den Apostel erst in Spanien wieder auf einen Boden kommen zu lassen, auf welchem er als Heidenapostel frei wirken konnte, und gewiss war, nicht auf fremdem Grunde zu bauen, oder in ein fremdes Gebiet einzugreifen. Wenn auch Gallien damals ein noch unbekehrtes Land war, so wurde es doch, wie diess auch in den spätern Traditionen über seine Bekehrung geschieht, als ein mit der römischen Kirche so eng zusammengehörendes Land betrachtet, dass es selbst der Apostel nur auf der Durchreise betreten durfte. So konnte den Apostel nur ein dem Verfasser der Apostelgeschichte gleich gesinnter Pauliner reden und handeln lassen, welcher wie jener sich nichts daraus machte, seinen Apostel alle möglichen Concessionen den Judenchristen machen zu lassen, wofern sie ihn nur neben den ältern Aposteln, wenn auch nicht als ebenbürtigen Apostel, doch auch als einen Verkündiger des Evangeliums gelten liessen, oder als einen λειτουργός Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, wie er ihn V. 16 nennt, um

mit diesem gesuchten Ausdruck, wie es scheint, den dem Apostel von den Judenchristen immer noch nicht zugestandenen Apostelnamen zu umgehen. Alles diess sollte in letzter Beziehung zur Entschuldigung des τολμηρότερον ἔγραψα dienen, wie hätte aber ihm selbst eine Entschuldigung wegen seines Briefs in den Sinn kommen können? Glaubte er wirklich nach dem Grundsatz, wie er ihm hier beigelegt wird V. 20, sein Arbeitsfeld nur in der reinen Heidenwelt zu haben, so hätte er auch nie daran denken können, einen apostolischen Brief an die Römer zu schreiben. Denn was ist es anders, als ein οἰκοδομεῖν εἰς ἀλλότριον θεμέλιον, wenn er an eine von ihm nicht gestiftete judenchristliche Gemeinde einen Brief solchen Inhalts, wie der Römerbrief ist, schrieb, und zwar in der Absicht, damit sie durch die Mittheilung eines solchen πνευματικὸν χάρισμα im Christenthum befestigt 1, 10, oder vielmehr jetzt erst von der Anhänglichkeit an das Judenthum zu dem ächt evangelischen Christenthum erhoben würde? Ob der Unterricht mündlich oder schriftlich geschah, darin konnte doch das wesentliche Moment jenes Grundsatzes nicht liegen. Gethan hätte also der Apostel in jedem Fall etwas, was mit dem von ihm selbst aufgestellten Grundsatz seines apostolischen Wirkens sich nicht in Einklang bringen liess. Ist diess wahrscheinlich? und warum spricht er sich erst am Schlusse seines Briefs so aus, warum nicht schon am Anfang? Ja kommt nicht der Eingang des Briefs mit dem Schlusse sogar in Widerspruch, wenn er im Eingang nicht nur nicht das geringste Bedenken über seine Berechtigung zu einem solchen Schreiben äussert, sondern es sogar für seine Pflicht erklärt, überall unter den Völkern, den ἔθνη, deren Begriff er die weiteste Ausdehnung gibt, ohne Ausnahme und ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Nationalität und der Bildung zu wirken? Unmöglich kann der Apostel selbst eine solche Entschuldigung seinem Schreiben noch angehängt haben. Als ein weiterer Zweifelsgrund gegen die Ächtheit des Kapitels kommt auch noch das Verhältniss hinzu, in welchem es zu dem zweiten Brief an die Korinthier, namentlich in der Stelle 10, 13—18, steht. Hier haben wir das Original, aus welchem

der unbekannte Verfasser den Stoff zu seiner Ergänzung des apostolischen Briefs entlehnt hat. Beide Abschnitte stimmen im Inhalt und Ausdruck so zusammen, dass man nur fragen kann, ob es wahrscheinlich ist, dass der Apostel selbst von dem früher gegen die Korinthier Ausgesprochenen hier eine solche Anwendung gemacht hat, oder ob diess mit der Tendenz, wie es hier geschehen ist, nur ein Anderer gethan haben kann. Wie der Gegenstand des ganzen Abschnitts 2. Cor. 10, 13—18 das καυχᾶσθαι ist, so spricht auch Röm. 15, 17 der Apostel von seiner auf τὰ πρὸς τὸν θεὸν sich beziehenden καύχησις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, und wie er 2. Cor. 12, 12 sagt, τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν σημείοις καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσι, so will er sich auch Röm. 15, 18 nicht erkühnen, etwas im Munde zu führen, ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ λόγῳ καὶ ἔργῳ (vgl. 2. Cor. 10, 11) ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. Das Hauptmoment der, Parallele liegt jedoch Röm. 15, 20, wo aus den Worten des Apostels dass er φιλοτιμούμενος sei εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστὸς, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ, sehr deutlich herausblickt, was er 2. Cor. 10, 16 als seinen Kanon erklärt εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι, oder wie er V. 15 in demselben Sinne gesagt hat, οὐ καυχᾶσθαι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις. Der Apostel spricht in dieser letztern Stelle von seinem in dem objectiven Erfolg seiner Wirksamkeit begründeten καυχᾶσθαι im Gegensatz zu dem eitlen, inhaltsleeren, masslosen, subjectiv willkürlichen καυχᾶσθαι seiner Gegner, das nur ein καυχᾶσθαι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις ist, sie machen die Arbeiten Anderer zum Gegenstand ihres Ruhms, greifen eigenmächtig in sein apostolisches Gebiet ein, eignen sich an, was er in der Verkündigung des Evangeliums gewirkt hat, geben sich für die eigentlichen Stifter der korinthischen Gemeinde in einer Weise aus, wie wenn er gar nicht nach Korinth gekommen wäre. Diesen gegenüber erklärt er, dass es seine Sache nicht sei, sich auf Kosten Anderer zu rühmen, da, wo schon Andere gearbeitet haben, fremde Arbeit zu der seinigen zu machen, er bleibe bei seinem Kanon, innerhalb des Maasses des

ihm von Gott zugetheilten Wirkungskreises, und hoffe durch das Wachsthum des Glaubens der korinthischen Gemeinde in seinem Kanon so gross zu werden, dass er noch einen Überschuss habe, um noch weit über Korinth hinaus das Evangelium zu verkündigen, ohne in einen fremden Kanon eingreifend sich des schon Vorhandenen, durch Andere fertig Gewordenen, zu rühmen. Den hier ausgesprochenen Kanon seines apostolischen Wirkens soll nun der Apostel Röm. 15 so auf sich angewandt haben, dass er selbst sich nicht für berechtigt erklärt hätte, anders als nur vorübergehend sich in Rom sehen zu lassen. Er selbst soll gestehen, dass er nur als Durchreisender nach Rom komme, nur dazu, um sogleich von den Römern das Geleite zu der weitern Reise zu erhalten und weiter gefördert zu werden, sobald er wenigstens soweit einigen Genuss von ihnen gehabt, als es ihm unter solchen Umständen gestattet sein könne, V. 24 (— ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ) [1]). Er sollte also nur kommen, um von Rom aus weiter zu reisen, wohin sollte er aber reisen? Um so wenig als möglich in der Nähe Roms zu bleiben, nach Spanien. Die Reise des Apostels nach Spanien gehört in der That zum Unglaublichsten, was aus dem Leben des Apostels gemeldet wird. Es weiss sonst Niemand etwas von ihr, und wenn somit diese Stelle das einzige Zeugniss für sie ist, so kann nichts zweifelhafter sein, als die Vermuthung, dass der Apostel auch nur den Gedanken an eine solche Reise gehabt hat. Man bedenke nur, wie sie motivirt wird. Weil der Apostel den Orient mit seiner Predigt so ausgefüllt hat, dass er nicht bleiben kann, ohne die Hände in den Schoss zu legen, und weil er im Occident, wenn er nach Rom geht, an einem Orte sich befindet, wo er auch nicht bleiben kann, ohne gegen seinen Grundsatz auf fremdem Grunde zu bauen, so bleibt ihm nur übrig, nach Spanien zu gehen. Wie unmotivirt ist hier alles! Wozu hat er denn ein so grosses Verlangen, nach Rom zu kommen, wenn er sich doch selbst sagen muss, dass er da-

1) *Non quantum vellem, sed quantum licebit,* wie Grotius den Sinn dieser Worte treffend ausdrückt.

selbst nichts zu thun habe, nur als ein Fremdling, ja sogar nur als unwillkommener Gast erscheinen würde? Wenn der Verfasser von Kap. 15 die Reise nach Spanien nicht völlig aus der Luft gegriffen haben sollte, so lässt sich nur aus der seiner Composition zu Grunde liegenden Stelle des Korinthierbriefs erklären, wie er gerade auf diesen Gedanken gekommen ist. Der Apostel schreibt ja hier den Korinthiern 10, 15. 16: ich hoffe εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίζεσθαι. Er spricht also hier selbst die Absicht aus, seine Missionsreisen noch weiter auszudehnen, und auch in den über Korinth und Achaia hinaus liegenden Ländern das Evangelium zu verkündigen. Wenn nun auch das Wort ὑπερέκεινα, das noch genauer als ἐπέκεινα das über etwas hinaus Gelegene, Jenseitige bezeichnet, einen so weiten Spielraum zulässt, dass man ebenso gut an ein entfernteres, als ein näheres Land denken kann, so konnte doch in Verbindung mit dem Interesse, für die apostolische Auctorität, welcher man sich schon Rom und Italien vorbehalten dachte, ein so viel möglich weites Missionsgebiet in Anspruch zu nehmen, sehr leicht die Meinung entstehen, jenes ὑπερέκεινα sei am besten auf Spanien zu deuten. Sehen wir so besonders aus der Umdeutung des εἰς τὰ ὑπερέκεινα εὐαγγελίζεσθαι in das πορεύεσθαι εἰς τὴν Σπανίαν, wie der Verfasser von Kap. 15 den zweiten Brief an die Korinthier vor Augen hatte und den vom Apostel selbst ausgesprochenen Grundsatz für die judaisirende Tendenz benützte, aus deren Gesichtspunkt dieser fremdartige Anhang des Römerbriefs zu betrachten ist, so enthalten auch die V. 25—27 ein weiteres Merkmal dieser Abhängigkeit. Es ist hier von der Reise des Apostels nach Jerusalem, von der Überbringung der für die dortigen Christen in Macedonien und Achaia eingesammelten Beisteuer auf dieselbe Weise die Rede, wie der Apostel selbst 2. Cor. hievon spricht, auch die Motivirung dieser Pflicht durch die κοινωνία, welche die Christen jener Gemeinden und die jerusalemischen mit einander verbinden soll, erinnert an das vom Apostel Gesagte 2. Cor. 8, 13. 14. 9, 12 f. [1]) Wie spricht sich aber zu-

1) Die Abhängigkeit von 1. und 2. Cor. fällt besonders Röm. 15, 27

gleich das judenchristliche Interesse des Verfassers von Kap. 15 darin aus, dass er diese Beisteuer einzig nur als ein Werk der christlichen Liebe empfiehlt und als Sache der Dankbarkeit von Seiten der Heidenchristen darstellt, die sie dafür zu beweisen haben, dass ihnen von den jerusalemischen Christen die πνευματικὰ, die Güter des Christenthums mitgetheilt worden seien? Hievon sagt der Apostel in den Stellen seines Briefs, in welchen ihm dieser Gedanke, wenn er ihn gehabt hätte, nahe genug hätte liegen müssen, nichts, diesen Sinn verbindet er selbst mit der κοινωνία nicht, von welcher er spricht, es findet sich überhaupt bei ihm nicht die geringste Andeutung darüber, dass er sich die jerusalemische Gemeinde als die Mutterkirche in einem solchen Verhältniss zu den heidenchristlichen Gemeinden gedacht habe, sondern nur er ist es, der ihnen das Evangelium brachte, und es würde mit der Selbstständigkeit, die er sonst mit so grossem Nachdruck für seine Verkündigung des Evangeliums geltend macht, nicht gut zusammenstimmen, wenn er hier die durch ihn jenen Gemeinden zu Theil gewordenen christlichen Segnungen nur als eine aus Jerusalem ihnen mitgetheilte Wohlthat hätte betrachtet wissen wollen. So konnte die Sache nur ein von ihm verschiedener Verfasser von Kap. 15 darstellen, der sich auch noch darin als einen Andern, über den Apostel hinaus Blickenden zu erkennen gibt, dass er die dem Apostel in Judäa drohenden Gefahren auf eine Weise vor seinen Augen stehen lässt, die ihre Analogie auch nur bei dem Verfasser der Apostelgeschichte (20, 22 f.) hat [1]).

---

in die Augen, wo ὀφειλέται αὐτῶν εἰσιν, εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς etc. nur eine andere Wendung des Gedankens 1. Cor. 9, 11 ist: εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν etc., wozu der Verf. auch durch 2. Cor. 9, 6 veranlasst werden konnte, da auch hier von einem σπείρειν und θερίζειν die Rede ist. Auch sonst lässt sich eine Übereinstimmung in Ausdrücken bemerken, wie sie gewöhnlich bei abhängigen Schriftstellern dieser Art der Fall ist. Vgl. διακονεῖν τοῖς ἁγίοις Röm. 15, 25 und διακονία εἰς τοὺς ἁγίους 2. Cor. 9, 1, κοινωνία εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων ἐν Ἱερ., Röm. 15, 26, und κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, 2. Cor. 8, 4. Auch der Ausdruck εὐλογία, Röm. 15, 29, kommt 2. Cor. 9, 5 wiederholt vor.

1) Es verdient hier noch bemerkt zu werden, welche wichtige Be-

Was endlich das schon mehrfach in Zweifel gezogene letzte Kapitel betrifft, so macht es, selbst abgesehen von dem ihm voran-

deutung der Stelle Röm. 15, 28 und der in ihr erwähnten Reise nach Spanien gegeben worden ist, um gerade unter der Anerkennung der Richtigkeit der von mir befolgten Methode über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs eine meiner Ansicht ganz entgegengesetzte aufzustellen. Diess ist die Haupttendenz des Erlanger Licentiaten und Privatdocenten Th. Schott in der Schrift: der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach. Erlangen 1858. Alles hängt in dieser Auffassung an dem Reiseproject des Apostels, er steht in der Ausführung seines Missionsberufs auf dem höchst wichtigen Punkt, auf welchem er den Übergang aus dem Orient in den Occident zu machen im Begriffe ist. Er sieht sich gleichsam schon im Occident an der äussersten Grenze stehen, je ferner aber dieses Ziel ist, um so mehr sind auch alle dahin führende Wege und was auf ihnen zur Vermittlung dazwischen liegt, wohl zu erwägen. Diess ist die eigentliche Veranlassung des Römerbriefs. Eine so grosse Operationslinie, wie die des Apostels, musste auch eine den Erfolg sichernde Operationsbasis haben, er konnte sie nur in Rom und in der römischen Gemeinde haben, und da diese selbst erst dafür gewonnen werden musste, so erhielt eben dadurch der für diesen Zweck an die Römer gerichtete Brief seinen bestimmten Charakter, und es kann daher vor allem der Hauptinhalt des Briefs nur unter diesem Gesichtspunkt richtig aufgefasst werden. Man vgl. a. a. O. S. 99 f. den Abschnitt: die Ergebnisse aus der Untersuchung des Proömiums. „Die Verständigung mit der römischen Gemeinde", wird behauptet, „konnte in keiner andern Weise erzielt werden als so, dass Paulus Natur und Wesen seines apostolischen Werkes und die Grundsätze, von denen er sich bei der Ausrichtung desselben leiten liess, ausführlich darlegt. Denn die Gemeinde, an welcher der Apostel für seine neue Thätigkeit einen Haltpunkt haben will, die ihm, um in modernem Ausdruck zu reden, zugleich den Schlüssel zu seinem künftigen Arbeitsfelde in die Hand geben und die Garantie dieser Thätigkeit werden soll, die muss vor allem gewiss sein, dass die Grundsätze und Voraussetzungen, von denen er sich in seinem Heidenapostolat bestimmen liess, ihrem eigenen christlichen Glauben entsprechend seien." Der Verfasser der genannten Schrift sucht hauptsächlich über dieses wichtige Moment seine Ansicht von dem Zweck des Römerbriefs näher zu erklären. Er sagt ausdrücklich a. a. O. S. 101, aus der Gesammtheit der christlichen Heilswahrheit hebe der Apostel lediglich aus, theils was in erster Reihe ihm für sein heidenapostolisches Thun principiell maassgebend sei, theils was ihm als Beweismittel dafür dienen könne, dass er wirklich mit seinem apostolischen Verfahren sich durchweg in Übereinstimmung mit den ächt evangelischen Principien be-

gebenden, den Eindruck eines spätern Ursprungs. Die lange Reihe der Personen, die der Apostel grüssen lässt, hat ganz das Aussehen

---

finde. Wie lässt sich aber verkennen, dass so betrachtet der Hauptinhalt des Briefs nichts anders ist, als ein Glaubensbekenntniss, das der Apostel der römischen Gemeinde ausstellt, um sie zu überzeugen, welche Ursache sie haben, auf der Grundlage eines solchen Glaubens für den von ihm gewünschten Zweck sich ihm zur Seite zu stellen und ihm zum Stützpunkt zu dienen. Es gibt in der That keinen andern Punkt, in welchem so deutlich zu erkennen ist, wie es der hier aufgestellten Ansicht an jeder tiefern geschichtlichen Begründung und an ächt evangelischem Geist zur Würdigung des Paulinismus oder seines Gegensatzes zum Judaismus fehlt. Es sind überhaupt zwei völlig divergirende Ansichten, die hier einander gegenüber stehen. Nach der der meinigen entgegengesetzten Ansicht besteht die höchste Bedeutung des Paulinismus darin, dass der Apostel als wandernder Missionar das räumliche Gebiet in dem so viel möglich weitesten Umfang durchschreitet und zuletzt sogar noch Spanien mit seinem apostolischen Wanderstab erreicht. Nach meiner Ansicht ist das Wesentliche des Paulinismus nicht der äussere Übergang vom Orient zum Occident, in eine Heidenwelt, in welcher das Missionswerk nicht einmal auf eine jüdische Diaspora gestützt werden konnte, sondern der so tief liegende Gegensatz, durch welchen das ächt christliche Evangelium erst den jüdischen Particularismus überwinden und eine Schranke durchbrechen sollte, die mit der absoluten Idee des Einen auf gleiche Weise über Juden und Heiden stehenden Gottes schlechthin unvereinbar ist. Der Fortschritt des Paulinismus ist der auf seinem höchsten Standpunkt, wie er im Römerbrief sich darstellt, so hoch über dem jüdischen Particularismus stehende Universalismus, dass allen nationalen Vorzügen und Vorrechten keine in der Idee Gottes begründete Bedeutung zuerkannt werden kann. — Dass die römische Gemeinde nicht sowohl judenchristlich als heidenchristlich ist, ist die gewöhnliche Meinung, es erhellt aber nur um so klarer, wie wenig die ganze Anlage des Briefs mit ihr zusammenstimmt. War die römische Gemeinde eine wesentlich judenchristliche, so erklärt sich ihr Ursprung sehr natürlich aus dem Verkehr, in welchem die bedeutende jüdische Bevölkerung in Rom mit dem Mutterlande stand, auf welchem Wege soll aber eine heidenchristliche Gemeinde in Rom entstanden sein, wenn doch selbst Paulus als Heidenapostel nichts davon weiss und ihr als ein völlig Unbekannter gegenübersteht, und auf welcher hohen Stufe des christlichen Glaubens müsste diese heidenchristliche Gemeinde gedacht werden, wenn es dem Apostel in dem wichtigsten Inhalt seines Briefs nur darum zu thun sein soll, die Zustimmung und Billigung dessen zu erhalten, was er bei der Gemeinde schon voraussetzt

eines Verzeichnisses von denen, die man damals als die Notabilitäten der ältesten römischen Gemeinde kannte. Wie leicht konnte es, als in der Folge das Verhältniss des Apostels Paulus zur römischen Gemeinde Gegenstand des Parteistreits wurde, einem Pauliner von Interesse zu sein scheinen, in einer solchen Urkunde den Beweis zu geben, dass der Apostel schon mit den bekanntesten Mitgliedern der ersten Gemeinde in sehr naher und vertrauter Verbindung gestanden sei, und dass sich mehrere derselben um den Apostel besondere Verdienste erworben haben? Diess wird ja besonders hervorgehoben, man vgl. V. 4: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν — V. 6: ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς. Um die Verbindung des Apostels mit diesen ältesten römischen Christen recht augenscheinlich zu machen, ist wiederholt von Verwandten die Rede, die der Apostel unter ihnen gehabt habe, V. 7 τοὺς συγγενεῖς μου — V. 11 τὸν συγγενῆ μου. Auch V. 13 τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ, wird der Begriff der Verwandtschaft wenigstens dem Ausdruck nach hereingezogen. Nehmen wir noch

und als seine eigene innerste Überzeugung vorträgt. Und wenn der Apostel seinen Brief in der Absicht schrieb, den so wichtigen Schritt vom Orient in den Occident zu thun und in der römischen Gemeinde die Operationsbasis der fernsten Ziele zu haben, wie auffallend hätte er sich getäuscht, wenn er bei der neuen grossartigen Epoche seines Lebens seine weitere Thätigkeit in einen Plan gesetzt hätte, von welchem mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass er, wenn auch der Apostel daran dachte, doch in jedem Fall gar nicht ausgeführt worden ist. Woher weiss man denn, dass der Apostel auch nach Spanien gekommen ist? Es löst sich so überhaupt die ganze Auffassung des Römerbriefs, von welcher hier die Rede ist, in eine Reihe von Willkürlichkeiten und leeren Behauptungen auf, und je tiefer man in den Gedankengang des Apostels eingeht, um so mehr kann man sich nur darüber wundern, dass das innerste Motiv des grossartigen Briefs eine Reise nach Spanien gewesen sei, die noch überdiess allein in einem auch aus andern Gründen verdächtigen Abschnitt des Briefs erwähnt wird. Solche Interpreten sollten vor allem das Wesen des Paulinismus zu erkennen suchen, und statt Paulinismus und Judaismus Hand in Hand gehen zu lassen, vielmehr das Charakteristische des Apostels in seinem Gegensatz zum Judaismus erblicken.

V. 21 hinzu, wo auch unter den Grüssenden συγγενεῖς des Apostels genannt werden, so darf man mit Recht fragen, wo spricht der Apostel in irgend einer Stelle seiner ächten Briefe so viel von seinen Verwandten? Wie verdächtig ist überdiess noch besonders die Aufführung und Bezeichnung einiger dieser Personen. Aquila und Priscilla befanden sich nach 1. Cor. 16, 19 in Ephesus, nach Röm. 16, 3 aber sind sie in Rom. Es ist möglich, dass sie sich gerade in der nicht sehr langen Zwischenzeit zwischen der Abfassung dieser beiden Briefe von Ephesus wieder nach Rom begeben haben, allein es ist diess eine blosse Möglichkeit, für welche jeder weitere Beweis fehlt. Erregt nun ohnediess manches in diesem Kapitel Verdacht, so drängt sich von selbst die Vermuthung auf, sie seien blos desswegen genannt, weil sie allerdings für den Zweck, welchen der Verfasser dieses Kapitels hat, die mit dem Apostel eng verbundenen ältesten römischen Christen aufzuzählen, an der Spitze eines solchen Verzeichnisses stehen mussten. Es wird mit Recht bemerkt [1]), dass die 1. Cor. 16, 19 nach der Erwähnung des Aquila und der Priscilla noch hinzugesetzten Worte: σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ, genau die nämlichen sind, welche darüber auch Röm. 16, 5 vorkommen: καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. Es erledigt sich dadurch auch die Frage: Wie kommt Epänetus, der Geliebte des Paulus, welcher als Erstling der Christen in Asien gerühmt wird, V. 5 nach Rom? Auch diese Bezeichnung ist nämlich aus dem Schluss des ersten Briefs an die Korinthier genommen, wo V. 15 von Stephanas gesagt wird: ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας. Diess ist nun auf einen der römischen Christen übergetragen, nur ist statt Ἀχαΐας, wie übrigens auch Röm. 16, 5 einige Handschriften lesen, Ἀσίας gesetzt, da die Ehre derselben ἀπαρχὴ nur Einem zukommen kann. Ἀπαρχὴ Ἰταλίας aber, wie man denken könnte, konnte nicht wohl gesagt

---

1) D. Schulz, Theol. Stud. und Krit. 1829. 3. H. S. 609. Schulz hat in seiner Recension der Eichhorn'schen und De Wette'schen Einleitung mehrere Bedenken gegen Kap. 16, und meint, es sei von Paulus weit passender nach Ephesus, als nach Rom geschrieben, wie wenn es doch in jedem Fall von Paulus geschrieben sein müsste.

werden, da dieser Epänet, als ἀπαρχὴ, ein vom Apostel Bekehrter sein sollte, wie Stephanas 1. Cor. 15, 15, Andronikus und Junia aber schon vor der Bekehrung des Apostels zum Christenthum bekehrt waren, V. 7. Um so mehr aber mussten diese beiden so alten römischen Christen wenigstens als συγγενεῖς in die nächste Beziehung zum Apostel gesetzt werden, die als ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις auch an ein freundliches Verhältniss zu den ältern Aposteln denken lassen konnten. Wie sie aber auch seine συναιχμάλωτοι genannt werden konnten zu einer Zeit, in welcher der Apostel noch in keine länger dauernde Gefangenschaft gerathen war, bleibt, da die vorübergehenden φυλακαὶ, 2. Cor. 6, 5. 11, 23, ein solches Prädikat nicht veranlassen konnten, unerklärlich, sehr leicht aber erklärt sich eine solche Prolepsis bei einem Spätern, welcher auf solche Prädikate grossen Werth legte. Dass nun in einem solchen Zusammenhang auch ein Abschnitt über judaisirende Irrlehrer folgt, ist ganz in der Ordnung, da solche in die Person des Apostels sich hinein denkende Schriftsteller die Polemik gegen solche Gegner als eines der ersten Kriterien eines paulinischen Schreibens ansehen. Darum enthält nun auch diese, zum übrigen Inhalt gar nicht passende Schilderung nichts Charakteristisches, sondern nur das Allgemeinste, was über falsche Lehrer gesagt werden kann. Dagegen sollen gesteigerte Ausdrücke, wie V. 20: θεὸς — συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν, V. 18: δουλεύουσι τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ (vgl. Phil. 3, 19), der Darstellung die ihr an sich fehlende Farbe erst geben. In dieselbe Kategorie gehört der Ausdruck V. 4. ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν. Nehmen wir nun noch hinzu, wie ungeschickt der Abschnitt V. 17—20 zwischen den Grüssen V. 1—16 und 21—24 steht, und wie unsicher die Stellung der Schlussdoxologie ist, so sind gewiss Gründe genug vorhanden, auch dieses Kapitel für nicht paulinisch zu halten. Es kann somit die Kritik der beiden letzten Kapitel nur mit dem Resultat geschlossen werden, dass sie einem Pauliner angehören, welcher im Geiste des Verfassers der Apostelgeschichte dem scharfen Antijudaismus des Apostels zu Gunsten der Judaisten und im Interesse der Eini-

gung ein milderndes und begütigendes Gegengewicht entgegensetzen wollte [1]).

---

1) Sind nun aber die beiden Kapitel nur ein späterer Anhang, und können sie nur den angegebenen Zweck haben, so geben sie uns ein Zeugniss nicht blos über die Aufnahme, welche das Schreiben des Apostels bei der römischen Gemeinde fand, sondern auch über das in ihr fortdauernde Übergewicht des Judaismus. M. vgl. hierüber, sowie über die Data, welche in derselben Beziehung die angeblich in der römischen Gefangenschaft des Apostels geschriebenen Briefe darbieten, namentlich der Philipperbrief: Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter I. S. 297 f. II. S. 123 f. Ich habe bei der obigen Ausführung über Kap. 15 und 16 die Bemerkungen, welche Kling schon im Jahre 1837 (Stud. und Krit. S. 308 f.) meiner Abhandlung entgegengesetzt hat, nicht übersehen, und verkenne ihren relativen Werth nicht, wo aber im Ganzen auch von dem Gegner so Manches zugegeben werden muss, und wo es sich so oft nur um ein Mehr oder Weniger und um so Vieles handelt, worüber Jeder nur nach seiner Totalansicht und nach der Auffassung des Ganzen entscheiden kann, da ist es weder möglich noch nöthig, in alles Einzelne einzugehen, und über eine Masse von Einzelnheiten mit Gründen zu streiten, welche doch nur eine Wiederholung des schon Gesagten sein können.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

PAULUS,

DER APOSTEL JESU CHRISTI.

SEIN LEBEN UND WIRKEN, SEINE BRIEFE UND SEINE LEHRE.

EIN BEITRAG

ZU EINER

KRITISCHEN GESCHICHTE DES URCHRISTENTHUMS

VON

DR. FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN.

ZWEITE AUFLAGE.

NACH DEM TODE DES VERFASSERS BESORGT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ZWEITER THEIL.

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1867.



Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Die Briefe des Apostels Paulus.

Zweite Klasse der paulinischen Briefe.

Die Briefe an die Epheser, Colosser, Philipper, den Philemon und die Thessalonicher.



Viertes Kapitel.

Die beiden Briefe an die Epheser und Colosser.

Auf keinem der kleineren paulinischen Briefe liegt, mit Ausnahme der Pastoralbriefe, der Verdacht der Unächtheit schwerer, als auf dem Briefe an die Epheser, obgleich sein paulinischer Ursprung erst in der neuesten Zeit in Zweifel gezogen worden ist. Dem kühnen kritischen Vorgang Schleiermachers, in Ansehung des ersten Briefs an Timotheus, ist de Wette bei dem Epheserbriefe nachgegefolgt, und zwar ganz auf demselben Wege, indem er durch Nachweisung eines Abhängigkeitsverhältnisses die apostolische Originalität in hohem Grade verdächtig machte. Der Brief an die Epheser ist nach dem von de Wette zuerst ausgesprochenen kritischen Urtheil [1]) fast nichts als eine wortreiche Erweiterung des Briefs an die Colosser, und je grösser der Kontrast sein soll, welchen man zwischen diesem breiten Wortreichthum und der gedankenreichen Kürze des Briefs an die Colosser finden will, desto mehr scheint in Verbindung mit Anderem, was dem Apostel fremd ist, der Brief an die Epheser nur für eine Nachbildung des Briefs an die Colosser gehalten werden zu können, auf dieselbe Weise, wie nach Schleiermacher der erste Brief an Timotheus nur aus einer Erweiterung des aus den beiden andern Pastoralbriefen entlehnten Stoffes hervorgegangen ist. So grossen Anstoss man an dieser kritischen Behauptung genommen hat, und so sehr man es sich sogleich angelegen sein liess, die Ächtheit des Briefs zu vertheidigen [2]), der einmal gemachten

1) Übrigens hat sich das noch in der vierten Ausgabe der Einl. in's N. T. vom J. 1842 schwankende Urtheil de Wette's erst in der kurzen Erklärung des Eph.-Briefs, 1843, S. 79, zur entschiedenen Behauptung der Unächtheit ermuthigt.

2) Auf eine sehr tumultuarische Weise ist diess von Rückert, der Brief

kritischen Wahrnehmung konnte ihre Wahrheit und Wichtigkeit nicht abgeläugnet werden, und die Frage ist jetzt nur, ob es nicht auch hier geht, wie es bei den Pastoralbriefen gegangen ist, dass der durch die Nachweisung eines solchen Verhältnisses angeregte kritische Zweifel nicht blos dem einen der in Frage stehenden Briefe gefährlich wird, sondern die beiden zusammengehörenden Briefe zugleich in dasselbe Schicksal hineinzieht.

Das Verwandtschaftsverhältniss der beiden Briefe ist in der That auffallend genug [1]), und nach der beinahe einstimmigen Ansicht der Kritiker und Interpreten [2]) kann es nur als ein Abhängigkeitsverhältniss des Epheserbriefs vom Colosserbriefe, nicht umgekehrt, angesehen werden. Woher kommt es nun, dass der doch sonst nicht so gedankenarme Apostel, wenn er der Verfasser ist, zwei so gleichlautende Briefe unter denselben Verhältnissen zu derselben Zeit, wie beinahe allgemein angenommen wird, an zwei verschiedene, in jedem Falle nicht weit von einander entlegene Gemeinden geschrieben hat? Die Anklänge an den Colosserbrief in

---

Pauli an die Eph. 1834, S. 303 f., geschehen. „Nur ein Mann, wie Paulus, kann Verfasser dieses Briefs sein! War er es also nicht, so zeige man mir den Geist in jenen Zeiten, der ihm glich! Spurlos über die Welt gewandelt könnte er nicht sein, so frage ich, wer er gewesen und wo? In den Reihen der Nachahmer, der Stoppler, der Betrüger stund er nicht, wo also such' ich ihn?" Mit solchen Declamationen glaubt man auch jetzt noch jeden kritischen Zweifel dieser Art am einfachsten niederschlagen zu können, wie wenn der Verfasser eines kanonischen Briefs, wenn er nicht Apostel war, nur in die Klasse der verächtlichsten Menschen, „der Pfuscher, der Fälscher, der geistesarmen Stoppler" (S. 299) gehören könnte, oder wenn er kein Stoppler gewesen, auch namhaft gemacht werden müsste, weil er nicht spurlos über die Welt gewandelt sein könnte. Hat er denn nicht eben durch ein solches Geistesprodukt eine Spur seines Daseins zurückgelassen?

1) Man vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der betreffenden Stellen, welche de Wette Einl. S. 259 in einer Vergleichungstafel gegeben hat, und die kurze Erkl. des Br. S. 79.

2) Nur Mayerhoff, der Brief an die Col., mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft 1838, macht hier eine Ausnahme.

manchen Wendungen, Anschauungsweisen und Ausdrücken sollen sich daraus erklären, dass Paulus kurz vorher den Brief an die Colosser geschrieben hatte, und dass er noch lebte in der Richtung seiner Gedanken, welche, als er den Brief an die Colosser schrieb, durch den Gegensatz gegen jene Secte in ihm hervorgerufen worden war, woraus denn auch erhelle, dass er den Colosserbrief zuerst unter diesen beiden geschrieben haben müsse. Diese Erklärung gibt Neander [1]), und in demselben Sinne sagt Harless [2]): „ein Schreiben, das der Apostel gerade nach dem wehmüthigen Geschäft, die unendliche Fülle göttlicher Weisheit gegen das Eindringen armseliger Menschenweisheit vertheidigen zu müssen, an andere Christen abfasste, zeige sehr natürlich eine grössere Bewegung in der Darstellung, zugleich aber in einer Menge von Anklängen die Verwandtschaft mit dem Briefe, dessen Abfassung der Apostel eben vollendet habe.“ Es ist also mit Einem Worte die gleichzeitige Abfassung der beiden Briefe, welche das Räthsel lösen soll. Was konnte aber, muss man fragen, den Apostel bestimmen, nachdem er den Colosserbrief beendigt hatte, in derselben Richtung der Gedanken fortzuschreiben, und noch einen zweiten Brief abzufassen, zu welchem er keine besondere Veranlassung hatte? Ist es denn die sonstige Weise des Apostels, solche Briefe zu schreiben, und wenn man sich den Inhalt des Epheserbriefs nur daraus erklären zu können glaubt, dass er die Bestimmung eines Circularschreibens hatte, in welchem Paulus als der Heidenapostel sich an alle Heidenchristen jener Gegenden als solche richtete, und nur von der Einen grossen gemeinsamen Angelegenheit der ächten Wirksamkeit des Evangeliums unter den Heiden handelte, ohne sich auf andere einzelne Gegenstände einzulassen [3]), ist hiemit etwas Anderes über diesen Brief gesagt, als eben das Eigene, das uns an ihm am meisten auffallen mus, dass ihm das individuelle Gepräge, die Farbe, Form und Haltung fehlt, die die ächt apostolischen Briefe an sich tragen? Aber es wird ja durch

1) Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 450.
2) Comm. über den Br. P. an die Eph. 1834. Einl. S. 39.
3) Neander a. a. O. S. 480.

jene Annahme nicht einmal die Sache selbst, wie sie ist, und thatsächlich vor Augen liegt, erklärt, sondern nur der Versuch gemacht, ihre Wirklichkeit wieder zu läugnen. Die eigene Erscheinung, die sich uns in dem Verhältniss dieser beiden Briefe zeigt, ist nur sehr ungenügend bezeichnet, wenn man von blossen Anklängen, sei es auch von einer Menge von Anklängen, spricht. Der ganze Inhalt ist im Grunde derselbe, und was man Anklänge nennt, besteht nicht in einzelnen zufälligen, unwillkürlich sich aufdringenden Reminiscenzen, sondern es sind ganze Sätze, die sich wörtlich wiederfinden, oder nur mit solchen Abänderungen, die das dem Verfasser vorschwebende Original überall gar zu deutlich verrathen, mag man nun annehmen, es sei der kürzere gedrängtere Inhalt des zuerst geschriebenen Colosserbriefs im Epheserbrief erweitert, oder der ausführliche Inhalt des Epheserbriefs im Colosserbrief mehr nur in einem Auszuge gegeben worden. In jedem Falle sehen wir hier eine Umarbeitung des einen Briefs in dem andern vor uns, die nicht aus einem zufälligen ungesuchten Zusammentreffen der Gedanken, sondern nur aus der bestimmten Absicht erklärt werden kann, in dem einen dieser beiden Briefe mehr oder minder nur eine Copie des andern zu geben, und wenn auch die Interpreten und Kritiker zur Vertheidigung der Ächtheit sich noch so viele Mühe geben, neben der Übereinstimmung auch wieder die Verschiedenheit der beiden Briefe in's Licht zu setzen, so kommt doch alles, was für diesen Zweck geltend gemacht werden kann, nicht sowohl dem Epheserbriefe, als vielmehr nur dem Colosserbriefe zu gut, da nur der letztere neben dem allgemeinen Inhalte, welchen er mit dem Epheserbriefe theilt, auch wieder Eigenthümliches, Locales, Individuelles, wie man es sonst in den Briefen des Apostels zu finden gewohnt ist, enthält, und dadurch die so grosse Indentität der beiden Briefe nicht gerade zu einer durchgängigen werden lässt. Bei diesem Stande der Sache kann man sich nicht wundern, dass dasselbe Räthsel, das man bisher nur durch die Annahme einer gleichzeitigen Abfassung der beiden Briefe lösen zu können glaubte, einem neueren Kritiker nur auf dem entgegengesetzten Wege seine Lösung

zu finden scheint. Denn bei gleichzeitigen Schreiben, sagt Schneckenburger [1]), „wäre wohl die allgemeine Verwandtschaft in Gedanken, nicht aber eine solche Ähnlichkeit in unbedeutenden Dingen, nicht eine so, fast möcht' ich sagen, mechanische Benützung denkbar. Auch lässt sich nicht wohl absehen, warum Paulus zwei so verwandte Briefe beinahe gleichzeitig in ungefähr dieselbe Gegend abgeschickt haben sollte." Daher nun die Meinung Schneckenburgers: der Brief an die Epheser (dieser wird nun ebenso vorangestellt, wie von den Vertheidigern jener andern Ansicht der Colosserbrief) müsse dem Apostel bei Abfassung des colossischen Sendschreibens vor Augen gewesen sein. Sollte es denn so unwahrscheinlich sein, dass Paulus, als er Veranlassung erhielt, an die Colosser zu schreiben, den früheren Brief in jene Gegenden zur Hand genommen habe? Nur an ein Concept und dergleichen sei nicht zu denken, sondern weil er in ersteren gleichsam die Summe der Dogmatik und Moral für das kleinasiatische Bedürfniss redigirt hatte, habe er vielleicht zu weiteren Gebrauch für andere ähnliche Weisheitsfreunde eine Abschrift davon genommen, oder wenn er es nicht that, thaten es seine *amanuenses* zu eigener Erbauung und Belehrung. Im Begriffe nun, an die Colosser zu schreiben, habe er vielleicht jenen ersten Brief zur Hand genommen, und unwillkürlich seien so auch gleichgültige und zufällige Reminiscenzen von Wendungen und Ausdrücken in den neuen übergegangen. Abgeschrieben hätte demnach auch so der Apostel sich selbst, und es bleibt auch bei dieser Hypothese dabei, dass die Übereinstimmung der beiden Briefe keine zufällige, sondern nur eine absichtliche sein kann. Für wen schickt sich aber eine solche Absichtlichkeit besser, für den Apostel, bei welchem wir uns keinen Grund denken können, warum er diessmal in seinen Briefen als ein solcher Doppelgänger soll erschienen sein, oder für einen Andern, welcher schon dadurch, dass er auf den Gedanken kam, im Namen des Apostels aufzutreten und Briefe zu schreiben, eine besondre Absicht verräth, zu deren Erreichung vielleicht eben

1) Beiträge zur Einl. in's N. T. 1832. S. 141 f.

auch der doppelte in Umlauf gesetzte Brief ein Mittel zu sein schien? Zu allem diesem, was zunächst blos die Aussenseite des Briefs betrifft, kommt sodann noch, dass derselbe, wenn er wirklich an die Epheser gerichtet war, unmöglich von Paulus geschrieben sein kann. Denn wie sollte der Apostel an eine Gemeinde, in deren Mitte er so lange gelebt hatte, und mit welcher er so genau bekannt war, als ein ihr Fremder schreiben, und von ihrem Glauben nur als von einem durch Andere vernommenen reden? Vgl. 1, 15. Die Überschrift und Zuschrift im Texte selbst (1, 1) ist zwar zweifelhaft, aber wenn auch der Brief kein Brief an die Epheser war, wenn die Ortsbestimmung ganz fehlte, oder vielleicht „an die Laodicener" lautete, so begründet doch auch die Unbestimmtheit und die auch im letztern Falle bleibende Ungewissheit seiner Bestimmung ein Vorurtheil gegen seinen paulinischen Ursprung.

Geht man in den Inhalt des Briefs, oder, da bei der wesentlichen Identität der Inhalt des einen von dem des andern nicht getrennt werden kann, der beiden Briefe genauer ein, um sich aus ihm von ihrem paulinischen Charakter zu überzeugen, so stösst man auch hier auf Erscheinungen eigener Art. Befremden muss hier vor allem der in beiden Briefen vorzugsweise in die transcendenten Regionen der Geisterwelt gerichtete Blick und das überall sichtbare Bestreben, Christus seiner höhern Würde nach durch Prädicate zu verherrlichen, welche ganz aus diesem übersinnlichen Gebiet genommen sind. Am nächsten schliesst sich an die paulinische Christologie die Stelle Eph. 1, 20 f. an, in welcher von Christus gesagt wird, Gott habe ihn von den Todten erweckt, und er habe sich zu seiner Rechten gesetzt in den himmlichen Regionen, ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος, ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. So geht ja auch die Anschauungsweis des Apostels der Erhöhung Christi, als des alles sich unterwerfenden Herrschers, bis zur höchsten Spitze ihrer Vollendung nach (1. Cor.

15, 24), wo sind aber in einem der Hauptbriefe des Apostels die ἐπουράνια (vgl. 3, 10), die Regionen der übersinnlichen Welt, nach den verschiedenen sie ausfüllenden und von Stufe zu Stufe aufsteigenden Mächten, so wie hier und Col. 1, 16. 17 [1]) classificirt, wo ist auf gleiche Weise Christus an die Spitze des ganzen Systems der Geisterwelt gestellt? Die Christologie dieser beiden Briefe stellt sich aber nicht blos auf den Standpunkt der in Gemässheit der Erhöhung Christi von unten nach oben gehenden Betrachtung seiner absoluten Würde, sondern sie fasst Christus auch als das von Anfang an seiende absolute Princip alles Seins auf. Denn er ist, wie er Col. 1, 15 f. prädicirt wird, das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, weil in ihm alles geschaffen ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne, oder Herrschaften, oder Mächte, oder Gewalten, Alles zusammen ist durch ihn geschaffen und für ihn (so dass in ihm der Endzweck ist, in welchem alles Geschaffene sich realisirt), und er ist vor Allem, und Alles hat in ihm sein Bestehen. Es wird ihm demnach, als dem schöpferischen Princip alles Seienden, absolute Präexistenz zugeschrieben, zunächst zwar nur im Colosserbrief, da aber der Epheserbrief denselben zu seiner Voraussetzung hat, so kann kein Zweifel darüber sein, dass die Christologie beider Briefe überhaupt dieselbe ist. Wenn nun auch in den Homologumena des Apostels einzelne Andeutungen ähnlicher Art sich finden, so sind es doch immer blosse Andeutungen, über welche noch gestritten werden kann, hier aber ist das absolute vorweltliche Sein so sehr die Hauptidee, dass sich eigentlich der ganze Gedankengang dieser Briefe in ihr bewegt. Christus ist der Central-

---

1) Röm. 8, 38 ist blos von ἀρχαὶ und ἄγγελοι die Rede, nirgends bei Paulus finden sich auch θρόνοι und κυριότητες, noch weniger, wie in beiden obigen Stellen offenbar anzunehmen ist, in solcher Stufenfolge des Rangs. 1. Cor. 15, 24 sagt zwar Paulus von Christus, dass er καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, hier kann aber doch niemand an verschiedene Klassen einer Engelshierarchie denken, wesswegen diese Stelle auch nicht als Parallele gebraucht werden sollte.

punkt des ganzen Geisterreichs, und seine Thätigkeit wird als eine ganz besonders auf die unsichtbare überirdische Welt sich beziehende, wenigstens immer zugleich Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares, auf gleiche Weise umfassende dargestellt. Dafür gibt es nicht nur keine Analogie bei dem Apostel Paulus, sondern wir werden auch dadurch in einen Ideenkreis versetzt, welcher einem ganz andern geschichtlichen Gebiet angehört, dem gnostischen. Was die Gnostiker in eine Mehrheit von Äonen, welche immer wieder in denselben Hauptbegriff sich auflösen, mythisch auseinander legten, ist hier in dem Einen Christus vereinigt, in welchem, wie in dem gnostischen Nus, oder Monogenes, der höchste absolute Gott sein verborgenes Wesen aufschliesst und offenbart, als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, dem höchsten Princip alles Seins und Lebens, in welchem, wie er αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, so auch ἐκτίσθη τὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε, Col. 1, 15 f., als dem Χριστὸς, welcher τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι, Col. 3, 11 [1]). Wie die gnostischen

1) Nach der Lehre der Valentinianer schickte Christus aus dem Pleroma den Soter, ἐνδόντος αὐτῷ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ πατρὸς καὶ πᾶν ὑπ' ἐξουσίαν παραδόντος καὶ τῶν αἰώνων δὲ ὁμοίως, ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῇ τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, θεότητες, κυριότητες. Iren. Adv. haer. 1, 4. 5. Dasselbe gibt Theodoret Haer. fab. 1, 7 als Lehre der Valentinianer an, Christus habe den Erlöser Jesus geschickt, ὥστε ἐν αὐτῷ κτισθῆναι καὶ τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, καὶ θρόνους, καὶ κυριότητας, καὶ θεότητας, ὡς αὐτοὶ λέγουσι. Nach der gewöhnlichen Annahme haben die Valentinianer diese Vorstellungen und Ausdrücke aus dem Colosserbrief genommen, woher kommt es aber, dass gerade dieser Brief ihrer Denk- und Ausdrucksweise so sehr entsprach? Wie sie auch noch andere Stellen dieser beiden Briefe für sich zu benützen wussten, sehen wir aus Iren. 1, 3. 4: ὑπὸ Παύλου φανερῶς εἰρῆσθαι λέγουσι· καὶ αὐτός ἐστι τὰ πάντα (Col. 3, 11), καὶ πάλιν (Col. 2, 9) ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, καὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ θεοῦ (Eph. 1, 10) ἑρμηνεύουσιν εἰρῆσθαι, καὶ εἴ τινα ἄλλα. Es ist keine so undenkbare Annahme, dass zwar die spätern Valentinianer, die Irenäus widerlegt, sich auf diese Stellen für ihre Lehren beriefen, diese Übereinstimmung selbst aber darin ihren Grund hat, dass diese Briefe in einem Kreise entstunden, in welchem schon damals solche gnostische Ideen im Umlauf waren. Wie überhaupt

Systeme auf der Grundidee beruhen, dass alles von dem höchsten Gott ausgegangene geistige Leben in seine ursprüngliche Einheit zurückgehen, in das absolute Princip wieder aufgenommen, jede entstandene Disharmonie in Harmonie aufgelöst werden muss, so ist auch in diesen Briefen die Thätigkeit Christi vorzugsweise eine wiederherstellende, zurückführende, einigende, deren Endzweck ist, εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν [1]) (d. h. nach der Idee einer in der Fülle der Zeiten, somit in bestimmten Epochen, in einer Reihe sich gegenseitig bedingender Momente, sich entwickelnden Religionsökonomie) ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, Eph. 1, 10, καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, Col. 1, 20. Von diesem Gesichtspunkt aus wird daher auch in beiden Briefen besonders hervorgehoben, dass Christus auch in Beziehung auf seinen Tod die εἰρήνη ἡμῶν ist, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν, Eph. 2, 14, der εἰρηνοποιήσας, und zwar εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Col. 1, 20. Aus diesem höhern umfassenden Gesichtspunkt einer auf das ganze Universum sich erstreckenden Vermittlung und Einigung wird hier durchaus

---

die ersten Anfänge der christlichen Speculation mit den Anfängen der Gnosis zusammenfielen, so wurden durch die sich entwickelnde und die christliche Speculation selbst erst anregende Gnosis manche Vorstellungen und Ausdrücke in Umlauf gesetzt, welche, wenn auch schon aus gnostischem Boden entsprungen und gnostische Elemente in sich enthaltend, doch für das unbefangene christliche Bewusstsein noch nichts Anstössiges hatten, obgleich schon damals nicht Alles gleich christlich zu lauten schien, wie es in dieser Hinsicht bemerkenswerth ist, dass im Colosserbrief zwar von κυριότητες, nicht aber von θειότητες, woran der Valentinianer sich nicht stiess, die Rede ist. Unstreitig gehören alle diese Ausdrücke ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες, θειότητες, αἰῶνες, πλήρωμα u. s. w. einem Kreise an, in welchem man sich schon der Speculation über die Geisterwelt mit besonderer Vorliebe zuwandte, wo erwachte aber diese Vorliebe früher als in der Sphäre der sich bildenden Gnosis, und mit welcher andern Geistesrichtung hängt sie enger und natürlicher zusammen, als mit der gnostischen?

1) Dem gesuchten Ausdruck liegt einerseits das πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal. 4, 4, zu Grunde, andererseits spielt er in das gnostische Äonen-Pleroma und die Ökonomie desselben hinüber.

die Thätigkeit Christi betrachtet. Mag man diess mit den Hauptsätzen der paulinischen Christologie und Versöhnungslehre noch so gut in Einklang bringen zu können glauben, gewiss ist, dass diese Ideen bei Paulus nirgends auf solche Weise hervortreten, und man kann daher mit Recht behaupten, dass sich in diesen Briefen ein neuer eigenthümlicher Ideenkreis aufschliesst, welcher über den gewöhnlichen der paulinischen Briefe entschieden hinausgeht, eine transcendente Region, in welche Paulus zwar auch schon hinausblickte, die aber von ihm nie so absichtlich fixirt und mit dem Interesse einer metaphysischen Speculation in den Inhalt seiner Briefe hereingezogen wurde.

Wie schon die Christologie dieser Briefe ein ächt gnostisches Gepräge an sich trägt, so sind es auch sonst gnostische Begriffe und Anschauungen, welchen wir hier begegnen. In diese Kategorie gehört ganz besonders das in den beiden Briefen so emphatisch hervortretende πλήρωμα, bei welchem man nothwendig an das gnostische Pleroma denken muss. Das erstere ist mit dem letztern so verwandt, dass es auch nur aus ihm richtig erklärt werden kann. Das gnostische Pleroma ist nicht das Absolute selbst, sondern das, worin das Absolute in seiner Absolutheit sich manifestirt, seinen Begriff realisirt, mit seinem bestimmten Inhalt sich erfüllt. Nach der Lehre der Valentinianer ist nicht der Bythos, der göttliche Urgrund, an und für sich, sondern nur sofern er als der Inbegriff der ihn erfüllenden Äonen gedacht wird, das Pleroma. Diese dreissig Äonen, sagt Irenäus (1. 1, 3) nach der Darstellung der valentinianischen Äonenlehre, sind τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοὺς πλήρωμα, das in eine Ogdoas, Dekas und Dodekas sich theilt. Der vom Nus oder Monogenes hervorgebrachte Logos wird die ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος genannt, d. h. derjenige, in welchem das Pleroma zuerst seine Gestalt erhält, der Begriff desselben sich selbst bestimmt, sofern der Logos in Verbindung mit der Ζωή, als seiner σύζυγος, der πατὴρ πάντων τῶν μετ' αὐτοῦ ἐσομένων ist, er hat an sich schon das ganze Pleroma in sich, wie er selbst nur die bestimmtere reellere Form des Nus oder Monogenes ist.

Der höchste absolute Gott ist also nicht das Pleroma selbst, sondern er hat es nur als seinen Inhalt in sich [1]). Eben diesen Begriff des Pleroma finden wir nun auch in beiden Briefen, nur mit dem Unterschied, dass hier nicht ausdrücklich von einer Mehrheit von Äonen als dem Inbegriff des Pleroma die Rede ist, Christus aber, nicht der höchste Gott selbst, ist das Pleroma, weil in Christus erst der an sich seiende Gott aus seinem abstracten Sein heraustritt, und zur Fülle des concreten Lebens sich aufschliesst. Denn ἐν αὐτῷ, wird Col. 1, 19 gesagt, εὐδόκησε (ὁ θεὸς), πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Col. 2, 9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι· ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Ephes. 1, 22. 23: Αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Ephes. 3, 19: Γνῶναι — τὴν ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Ephes. 4, 13: τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ. Dabei zeigt sich noch eine weitere merkwürdige Übereinstimmung. Nach der Lehre der Valentinianer theilen sich die Äonen, deren Gesammtheit das Pleroma ausmacht, in männliche und weibliche, sie bilden sogenannte Syzygien, ehelich verbundene Paare. Der Propator ist durch Syzygie mit seiner ἔννοια (dem Gedanken seiner selbst, seinem Selbstbewusstsein) verbunden, ebenso der Monogenes oder Nus mit der Aletheia, der Logos mit der Zoë, der Anthropos mit der Ekklesia. Aus diesen giengen auch die übrigen Äonen als Syzygien hervor. Auf gleiche Weise bildet nach dem Epheserbriefe Christus eine Syzygie mit der Kirche. Christus ist zwar das Haupt der Kirche, aber auch der Mann ist das Haupt der Frau, und die Männer werden ermahnt, ihre Frauen zu lieben, ebenso wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat, damit er sie sich heiligte, und sie sich selbst herrlich darstellte, fleckenlos und rein. Eph. 5, 23 f.

---

1) Man vergl. Irenäus 2. 11, 2: *Deus — solus pater et continens omnia. — Quemadmodum enim poterit super hunc alia plenitudo aut initium aut potestas aut alius Deus esse, cum oporteat Deum, horum omnium pleroma, in immenso omnia circumtenere et circumteneri a nemine.*

Das ist das grosse μυστήριον, von welchem der Verfasser des Briefs 5, 32 in Beziehung auf Christus und die Kirche spricht, dass sie also gleichsam die mit ihm ehelich verbundene Gattin ist. Vermöge dieses Verhältnisses geht nun der Begriff des Pleroma auch auf sie über. Wie Christus das πλήρωμα, so ist auch die Kirche das πλήρωμα und zwar das πλήρωμα Christi, sofern er selbst das πλήρωμα im höchsten Sinne ist. Diess ist der einfache Sinn der so vielfach gedeuteten Worte: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρωμένου, es ist hiemit nichts anders gesagt, als dass Christus das Pleroma im höchsten absoluten Sinne ist, sofern alles auf absolute Weise es ist, was er mit sich als dem absoluten Inhalt erfüllt. Es liegt in dem Begriffe des πλήρωμα die Beziehung des Einen zum Andern, das Verhältniss des abstracten und concreten Seins, des absoluten Ansichseins und der Manifestation oder Realisirung desselben, oder auch das Verhältniss von Form und Inhalt. Wie Christus das πλήρωμα ist, sofern in ihm das absolute Wesen Gottes sich manifestirt, und zum concreten Sein wird, der Begriff Gottes mit seinem bestimmten Inhalt sich erfüllt, so ist auch mit der Kirche, als dem πλήρωμα Christi, der Begriff eines concretern realern Seins, als Christus selbst ist, zu verbinden. Ist die Kirche als πλήρωμα das concrete reale Sein, mit welchem als seinem Inhalt Christus sich erfüllt, so ist dagegen in höherer Beziehung Christus, als die Form dieses Inhalts, selbst wieder der Inhalt, mit welchem alles, was überhaupt ist, das an sich Seiende, auf absolute Weise sich erfüllt. Mit dem Ausdruck πλήρωμα wird daher immer ein concretes reales Sein bezeichnet, als der Inhalt eines andern Seins, mit welchem es sich zur Einheit der Form und des Inhalts zusammenschliesst. In diesem Sinne darf man den Ausdruck πλήρωμα weder schlechthin activ noch passiv nehmen, sondern beide Begriffe gehen in einander über, weil ja das Erfüllende, Vollmachende, auch wieder das Volle, Vollgewordene, das mit seinem bestimmten Inhalt Erfüllte ist. Als πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσι ist Christus das die πάντα ἐν πᾶσι mit ihrem bestimmten Inhalt erfüllende πλήρωμα, und dieses πλήρωμα selbst ist die mit ihrem absoluten Inhalt erfüllte absolute

Allheit. Wie mit dem Begriff des πλήρωμα verhält es sich auch mit dem Begriff des σῶμα. Die Kirche ist das σῶμα Christi, Eph. 1, 23. 4, 12, aber auch Christus wird σῶμα genannt, er ist das σῶμα der Gottheit, sofern in ihm πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, alles, was die Idee der Gottheit mit ihrem bestimmten concreten Inhalt erfüllt, σωματικῶς wohnt, Col. 2, 9, was sich nur aus diesem Zusammenhang der Begriffe erklären lässt. Ist aber er selbst das σῶμα der Gottheit, so kann die Kirche nur in einem concreteren Sinn sein σῶμα sein, da er, als σῶμα der Gottheit, das Haupt der Kirche und das Princip ist, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους, τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ, Eph. 4, 16, womit nach ächt gnostischer Anschauungsweise die Kirche in ihrem realen Sein als ein innerlich gegliederter, in der Idee seiner Einheit bestehender Organismus bezeichnet wird. Auch das Verhältniss, in welchem die Kirche als σῶμα zu Christus steht, führt wieder auf die Idee der Syzygie zurück, da nach Eph. 5, 28 auch die γυναῖκες die σώματα der ἄνδρες sind, worin sich uns nur wieder der gnostische Begriff des πλήρωμα darstellt, indem auch hier die Idee zu Grunde liegt, dass das Sein der ἄνδρες erst in dem der γυναῖκες seinen vollen Inhalt hat, in ihm erst seinen Begriff realisirt. Nur aus dem Kreise dieser Vorstellungen kann, wie ich glaube, auch die dunkle Stelle 3, 9 eine befriedigendere Erklärung erhalten. Die οἰκονομία μυστηρίου besteht darin, dass Gott Alles erschaffen hat, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Als Endzweck der Schöpfung wird hier angegeben, dass die σοφία τοῦ θεοῦ erkannt wird von den himmlischen Mächten, und zwar durch die Vermittlung der Kirche, der Endzweck der Schöpfung realisirt sich also durch eine in das Pleroma zurückgehende Bewegung, nur wird diese Bewegung ideell in das Wissen der ἀρχαὶ und ἐξουσίαι gesetzt, welche hier dieselbe Stelle haben, wie die Äonen der Gnostiker. Nach der Lehre der

Valentinianer realisirt sich der Endzweck der Schöpfung dadurch, dass die Sophia selbst mit den Pneumatischen, deren Gesammtheit die Gemeinde bildet, in das Pleroma zurückkehrt. In diesem realen Sinn konnte der Verfasser des Briefs den sich realisirenden Endzweck der Schöpfung nicht in die σοφία setzen, da er nicht die σοφία, sondern die ἐκκλησία, zu der mit Christus verbundenen σύζυγος macht. Aber auch so darf die σοφία nicht fehlen, nur ist sie ideell die in der Realisirung des göttlichen Weltplans sich realisirende göttliche Weisheit, sofern sie von den die höchste Geisterwelt bildenden himmlischen Mächten erkannt wird, und zwar durch die Kirche, welche als das Object dieser Erkenntniss dieselbe vermittelt. Das Object dieser Erkenntniss kann aber die Kirche nur sein in ihrer Syzygie mit Christus. Wie also nach der Lehre der Gnostiker die in das Pleroma zurückkehrende Sophia als Braut mit ihrem Bräutigam, dem Erlöser, sich verbindet, so wird auch hier der sich realisirende Endzweck der Schöpfung in die mit Christus ehelich verbundene ἐκκλησία gesetzt, sofern in ihr von den himmlischen Mächten die Weisheit Gottes erkannt wird[1]). In diesem durch das γνωρίζειν der ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι sich realisirenden Endzweck der Schöpfung geht die πρόθεσις τῶν αἰώνων, der Vorsatz der Äonen, oder das, was Gott in den Äonen (die hier, wie die gnostischen Äonen, die αἰῶνες τοῦ αἰῶνος Eph. 3, 21 sind, die Äonen Gottes, als des Uräon, die das Wesen Gottes constituirenden Subjecte der göttlichen Ideen des in der Reihe der Äonen, ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις Eph. 2, 7, sich entwickelnden und realisirenden Weltplans) ideell sich vorausgesetzt hat, nachdem es in Christus ausgeführt und realisirt ist, als die realisirte Idee wieder in sich zurück. Alles diess lässt sich offenbar nur vom Standpunkt der gnostischen Anschauungsweise aus richtig auffassen und verstehen. So wird denn nun auch das in diesem Zusammenhang der σοφία ge-

---

1) Ἵνα γνωρ. V. 10 kann nur mit τίς ἡ οἰκ. τοῦ μυστ. zusammenconstruirt werden: Mir ist die Gnade gegeben, das Evangelium zu verkündigen und alle darüber zu belehren, τίς ἡ οἰκον. τοῦ μυστηρ., dass nämlich diese οἰκον. τοῦ μυστηρ. ihren Endzweck darin hat, dass γνωρισθῇ u. s. w.

gebene Prädicat πολυποίκιλος, „diese sonderbare einzige Zusammensetzung“, die den Erklärern so viel Mühe verursacht hat, nur aus dem Kreise derselben Vorstellungen erklärt werden können. Harless neigt sich am Ende zu der in der Hauptsache auch von de Wette gebilligten Ansicht hin: die πολυποίκιλος σοφία erweise sich als solche in dem Unterschied der jetzigen Offenbarung von früheren, den Offenbarungen Gottes in der Natur und in dem Gesetze. Es sei die wunderbare Weisheit, die den Widerstreit zwischen Gesetz und Gnade schlichte, es sei der Gedanke: συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, welcher den Apostel auch anderwärts zu dem Ausruf begeistere: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας u. s. w. Röm. 11, 32 f., es sei die vorbereitende Zucht der Offenbarungen des alten Bundes, von welchen es Hebr. 1, 1 heisst: πολυτρόπως πάλαι u. s. w. Nur meine der Apostel allerdings diese Reihe der frühern Offenbarungen hier nicht, denn er rede ja nur von der Weisheit, welche durch die Kirche des neuen Bundes sich kund gebe, aber im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Offenbarungen Gottes nenne er auch die letzte und schliessliche eine Offenbarung der vielgestaltigen Weisheit Gottes. Alles diess lässt sich zwar ganz gut hören, kann aber doch die Frage nicht beseitigen, warum der Apostel, wenn er diess sagen wollte, dafür gerade den eigenen Ausdruck πολυποίκιλος wählte, und von einer mannigfaltigen, vielgestaltigen Weisheit sprach, wenn doch eigentlich nur die Einheit im Gegensatz der Hauptbegriff ist, welchen er ausdrücken will. Ich glaube, man kann sich diese πολυποίκιλος σοφία nur aus der Voraussetzung erklären, dem Verfasser des Briefs habe auch hier die gnostische σοφία vorgeschwebt, für welche dieses Prädicat bezeichnender als irgend ein anderes ist, da es ganz zu ihrem Wesen gehörte, durch eine Reihe der verschiedenartigsten Formen und Zustände hindurchzugehen. Bei Irenäus findet sich sogar von ihrem leidensvollen Zustand, welcher sie hauptsächlich charakterisirt, derselbe Ausdruck πολυποίκιλος gebraucht [1]).

1) Adv. haer. 1, 4, 1: συμπεπλέχθαι τῷ πάθει, καὶ μόνην ἀπολειφθεῖσαν

In einem solchen Zusammenhang kann es nicht für zufällig gehalten werden, dass eine vom Apostel Paulus sonst nirgends auch nur angedeutete Idee gerade in einem dieser Briefe sich findet. Ich meine die Stelle Eph. 4, 8, die hier, ungeachtet des Widerspruchs der meisten neuern Interpreten, nach dem natürlichsten Sinne der Worte nur von der Höllenfahrt verstanden werden zu können scheint. Dass sie, wie Harless sagt, die einzige Stelle wäre, wo die Höllenfahrt Christi als ein *characteristicum* seiner Erscheinung hingestellt würde, was sie in keiner Weise sei, kann ich am wenigsten als Grund gelten lassen, aber auch die übrigen Gründe, auf welche sich Harless für seine Erklärung beruft, beweisen eben so wenig. Wird gesagt, dass in den Zusammenhang nur der Gegensatz von Erde und Himmel passe, so wird dabei schon willkürlich vorausgesetzt, dass die beiden Glieder V. 8 von denselben Subjecten verstanden werden müssen, von denen, die sich Christus auf der Erde als die Seinigen gewonnen habe. In dem Psalm, aus welchem die Worte V. 8 genommen sind, mag allerdings vom Tod, oder einer Niederfahrt zur Hölle, keine Spur sich finden. Wenn nun aber Harless weiter behauptet, „dass der Apostel eine solche Spur in dem Psalm gefunden habe, würden wir nur beweisen können, wenn er die Stelle in einem Zusammenhang citirte, in welchem der Tod oder die Niederfahrt Christi ein integrirendes Moment wäre, es finde aber hier das gerade Gegentheil statt: was für ein Zusammenhang sei zwischen den Gnadengaben, die Christus den Seinen gebe und seinem Tode, oder seinem *descensus ad inferos?* Wenn der Apostel durchführen wollte, dass das Verfahren des triumphirenden Gottes, der seine Überwundenen mit sich führt, ohne zu erwarten, dass sie sich ihm darbieten, das des Sohnes sei, der auch die Seinen in seiner Gemeinde auf Erden dahin stelle, wo er wolle, was denn da eine Erwähnung des Todes oder der Höllenfahrt Christi solle?“ — so kann ich allem diesem nicht beistimmen, und zwar schon

---

ἔξω παντὶ μέρει τοῦ πάθους ὑποπεσεῖν, πολυμεροῦς καὶ πολυποικίλου ὑπάρχοντος.

desswegen nicht, weil hier immer schon vorausgesetzt wird, dass die Stelle nur in einem die Idee der Höllenfahrt ausschliessenden Sinn verstanden werden könne. Was ist aber natürlicher, als αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν von den Gefangenen zu verstehen, die der in den Hades hinabgestiegene Christus nun als seine Gefangenen, d. h. als die durch ihn Befreiten, aus demselben mit sich führte, was ja von jeher die gewöhnlichste Ansicht von dem Zwecke der Höllenfahrt war? Es ist zwar allerdings wahr, der vorangehende V. 7 lässt zunächst nur das zweite Glied des V. 8 erwarten, was hindert aber anzunehmen, dass der Verfasser den im ersten Glied ausgedrückten weitern Gedanken, die Idee der Höllenfahrt, erst mit der citirten alttestamentlichen Stelle aufnahm, um nun diesen Gedanken V. 9 und 10 auszuführen, und erst V. 11 in einem an V. 7 sich näher anschliessenden Sinn fortzufahren? Was aber die Frage betrifft: was für ein Zusammenhang sei zwischen den Gnadengaben, die Christus den Seinen gibt, und seinem *descensus ad inferos?* so liegt, wie ich glaube, die Antwort sehr nahe. Sie ist in der Stelle selbst in den Worten πληρώσῃ τὰ πάντα so deutlich ausgedrückt, dass hierüber kein Zweifel sein kann. Mag es auch an sich möglich sein, die κατώτερα μέρη τῆς γῆς als blosse Umschreibung von γῆ zu nehmen, so ist es doch durchaus unmöglich, in dem Zusammenhang einer Stelle, in welcher von einem ἀναβαίνειν und καταβαίνειν die Rede ist, und zwar von einem ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, also von einem Aufsteigen bis zur höchsten Höhe, soweit es immer nur möglich ist, das dem ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν entsprechende καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς in einem beschränkteren Sinne zu nehmen, als die nächste und natürlichste Bedeutung dieser Worte verlangt, und somit auch dem Hauptsatz, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (wie der Artikel zu verstehen gibt, alles ohne Ausnahme) seine absolute Bedeutung zu nehmen. Was also der Verfasser hier ausdrücken will, ist die abwärts und aufwärts gleichweit sich erstreckende, von der höchsten Höhe zur untersten Tiefe hinabgehende und von dieser hinwiederum zu jener hinaufgehende, das ganze Universum, so weit es von ver-

nünftigen Wesen bewohnt ist, mit ihrem erlösenden und segnenden Einfluss umfassende und erfüllende Wirksamkeit Christi. Es ist die Idee des Christus im höchsten Sinne zukommenden πλήρωμα, die nun auch ihrem extensiven Umfang nach betrachtet wird. Ist Christus das πλήρωμα im absoluten Sinn, so kann auch die diesem Begriffe gemäss sich äussernde Thätigkeit Christi nur eine alles umfassende, den weitesten Kreis beschreibende, das Oberste und Unterste mit einander verbindende sein. Ist nun aber diess der Sinn dieser Stelle, so liegt in ihr nicht nur die Idee der Höllenfahrt Christi, sondern wir sehen in ihr zugleich auch die Genesis dieser Idee sehr deutlich vor uns. Christus als das πλήρωμα ist auch der τὰ πάντα πληρώσας, ist er aber der τὰ πάντα πληρώσας, so ist er auch der εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς καταβάς. Wäre es nun auch nicht möglich, die Idee der Höllenfahrt Christi bestimmter als eine gnostische Vorstellung nachzuweisen, so würde uns doch schon der innere Zusammenhang dieser Vorstellungen und die nachgewiesene Verwandtschaft der Christologie dieser Briefe mit der Christologie der Gnostiker an dem gnostischen Ursprung auch jener Idee kaum zweifeln lassen. Wenn auch gnostische Systeme, welche, wie namentlich das valentinianische, den erlösenden Geist schon vor der Katastrophe des Todes zurückkehren und seine irdische Thätigkeit schliessen liessen, nicht wohl einen weitern auf die Unterwelt sich erstreckenden Akt angenommen haben mögen, so war diess doch nicht die allgemeine gnostische Vorstellung. Von Marcion wenigstens wissen wir, dass er Christus nach dem Tode auch in die Unterwelt hinabgehen liess [1]). Schwerlich aber war Marcion, welcher

1) *Super blasphemiam*, sagt Irenäus I, 27, 3, *quae est in Deum, adjecit et hoc* (Marcion), *Cain et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas, et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a Domino, cum descendisset ad inferos et accucurrissent, et in suum assumpsisse regnum: Abel autem et Enoch et Noe et reliquos justos — non participasse salutem — non accucurrerunt Jesu neque crediderunt annuntiationi ejus, et propterea remansisse animas eorum apud inferos.* Vgl. Epiph. Haer. 42, 4: Χριστὸν (λέγει Μαρκίων) ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβη-

überhaupt so vieles aus ältern gnostischen Vorstellungen entlehnte, und sich mehr nur durch die dualistische Wendung, welche er denselben gab, auszeichnete, der erste, welcher diese Idee in Umlauf brachte. Sie hängt zu natürlich mit dem ganzen Ideenkreis der Gnostiker zusammen, als dass wir ihren Ursprung nicht schon vor Marcion sollten annehmen dürfen. Je grösser die Höhe war, von welcher die Gnostiker ihren Christus aus dem über alles erhabenen Pleroma herabsteigen liessen, je grösser die Zahl der Himmel, durch welche er hindurchgedrungen sein sollte, desto näher lag es, ihn auch so tief, als es nur immer möglich, nicht blos auf die Erde, sondern bis in die Unterwelt hinabsteigen zu lassen, und je strenger zugleich der Gegensatz war, in welchen man Christus zum Demiurg setzte, desto dringender war die Veranlassung, die erlösende Thätigkeit Christi auch auf den Ort sich erstrecken zu lassen, wo die vom Demiurg gefangen gehaltenen Seelen sich befanden, die anders als auf diesem Wege nicht frei werden konnten [1]).

Wie viele Anklänge an gnostische Vorstellungen und Ausdrücke gibt es auch sonst noch in diesen Briefen? Wie oft ist in ihnen von einem μυστήριον, einer σοφία, einer γνῶσις u. s. w. die Rede? Man vergl. Eph. 1, 8. 17. 3, 3. 9. 19. 4, 13. 6, 19. Col. 1, 6. 9. 26. 2, 2. 3, 10. 16. Mit welcher eigenen Absichtlichkeit und Emphase wird besonders der Ausdruck αἰὼν gebraucht, wie namentlich Eph. 3,

κέναι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων, καὶ ἄχρι ᾅδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Καὶν u. s. w.

1) Daher bezieht sich auch, was Irenäus V, 31, 2 über die gnostische Läugnung der Idee der Höllenfahrt sagt, nur auf solche Gnostiker, für welche die ganze Geschichte Christi eigentlich nur eine symbolische Bedeutung gehabt zu haben scheint, *si Dominus legem mortuorum servavit — commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae, post deinde surgens in carne — adscendit ad patrem, quomodo non confundantur, qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum, qui sit secundum nos, inferiorem autem hominem ipsorum, derelinquentem hoc corpus, in supercoelestem adscendere locum?* Es waren also solche, welche das *adscendere ad patrem* auch in Beziehung auf Christus nur vom Geist des Menschen verstunden. Diese Ansicht war jedoch keineswegs die gewöhnliche.

21, wo zwar die αἰῶνες nur die γενεαὶ zu sein scheinen (wie auch Col. 1, 26 αἰῶνες und γενεαὶ zusammengenannt sind), aber als die γενεαὶ τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων die Äonen in dem Sinne sind, in welchem Gott selbst, als die ausserzeitliche Einheit der Zeit, in den Äonen als den Momenten der sich selbst explicirenden Zeit sich selbst individualisirt. Ebenso fliesst auch in der πρόθεσις τῶν αἰώνων Eph. 3, 10 der Zeitbegriff der Äonen mit dem gnostischen Begriff der Äonen als geistiger Subjecte, die die Träger der göttlichen Gedanken sind, zusammen. Noch auffallender ist aber diess in dem Ausdruck αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου Eph. 2, 2. Mögen auch die Erklärer mit der Bedeutung Zeitleben, Weltlauf, Zeitlauf der Welt, hier ausreichen zu können glauben, und es für durchaus falsch erklären, αἰὼν im Sinne der Gnostiker zu nehmen, dass der Ausdruck in den gnostischen Begriff wenigstens hinüberspielt, lässt sich wohl nicht läugnen. Warum sollte aber der αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου nicht ein Subject derselben Art sein, wie der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος und das πνεῦμα ἐνεργοῦν? Der αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου lässt sich nur mit dem paulinischen θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2. Cor. 4, 4 zusammenstellen, dass nun aber hier statt ὁ θεὸς steht ὁ αἰὼν, und von einem αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου ebenso die Rede ist, wie von einem αἰὼν τῶν αἰώνων, kann nur aus dem Einfluss gnostischer Ideen erklärt werden. In derselben Stelle, wenn wir sie näher betrachten, und mit der verwandten 6, 12 vergleichen, werden wir noch durch andere charakteristische gnostische Vorstellungen und Ausdrücke überrascht, in welchen der Blick des Verfassers ebenso in das übersinnliche Gebiet der Finsterniss hinüberschweift, wie sonst in die Lichtregionen des Geisterreichs. Ihren gnostischen Ursprung können die κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, Eph. 6, 12 nicht verläugnen. Die Valentinianer nannten den Teufel auch Kosmokrator, und denselben Ursprung mit dem Kosmokrator haben auch die δαιμόνια und die ἄγγελοι, die bösen Engel, was jener in der Einheit ist, sind also diese in der Mehrheit [1]). Auch Marcion

1) Irenäus Adv. haer. I, 5, 4.

nannte den Demiurg, welcher bei ihm zugleich die Stelle des bösen Princips vertritt, Kosmokrator [1]). Können nun die κοσμοκράτορες keinem andern Princip untergeordnet sein, als dem αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, so ist dieser αἰὼν auch der κοσμοκράτωρ. Als κοσμοκράτωρ ist er nach Eph. 2, 2 auch der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος und das πνεῦμα τὸ ἐνεργοῦν u. s. w., der mit gnostischen Ausdrücken bezeichnete Teufel. Auch für den eigenen Ausdruck: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας Eph. 6, 12 gibt es nur im gnostischen Sprachgebrauch eine Parallele [2]). Dass im Zusammenhang mit solchen Vorstellungen der Gegensatz von Licht und Finsterniss besonders hervorgehoben wird (Eph. 2, 2. 4, 18. 5, 8. Col. 1, 12), mag minder bedeutend sein, bemerkenswerth ist aber noch der der gnostischen Lichttheorie angehörende allgemeine Satz Eph. 5, 13: πᾶν τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι, dass das Licht das Princip ist, durch welches alles, was ist, und für das Bewusstsein existirt, vermittelt wird. Alles Werden geschieht nur dadurch, dass das, was an sich schon ist, für das Bewusstsein offenbar wird. So nahmen die Valentinianer diesen Satz in ihrer Erklärung des Prologs des johanneischen Evangeliums. Johannes habe, wenn er die ζωὴ das φῶς ἀνθρώπων nenne, in dem Worte

1) Irenäus a. a. O. I, 28, 2.

2) Irenäus sagt von den Valentinianern I, 5, 4: Ἐκ τῆς λύπης (der Sophia) τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι, ὅθεν καὶ διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσι, καὶ τὰ δαιμόνια καὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν. Es werden hier die verschiedenen Affectionen beschrieben, in welchen die Sophia oder Achamoth ausserhalb des Pleroma sich befand. Jede dieser Affectionen ist, indem sich das Subjective objectivirt, das Princip einer bestimmten Sphäre der materiellen und geistigen Welt. Die Traurigkeit objectivirte sich zur Substanz der Luft (ἀέρα γεγονέναι κατὰ τῆς λύπης πῆξιν), aus derselben λύπη entstanden aber auch die πνευματικὰ τῆς πονηρίας und zwar namentlich der διάβολος oder der κοσμοκράτωρ, welcher seinen Sitz ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ hat. So ist nun auch in unserem Brief der den κοσμοκράτορες τοῦ σκότους vorstehende αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Die geistigbösen Wesen, die Dämonen, sind die Bewohner der die Erde umgebenden Atmosphäre, und als solche die κοσμοκράτορες τοῦ σκότους. Die Begriffe Luft und Finsterniss sind das physische Substrat des Pneumatisch-bösen.

ἀνθρώπων zugleich den ἄνθρωπος und die ἐκκλησία begriffen, ὅπως διὰ τοῦ ἑνὸς ὀνόματος δηλώσῃ τὴν τῆς συζυγίας κοινωνίαν, ἐκ γὰρ τοῦ λόγου καὶ τῆς ζωῆς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἐκκλησία· φῶς δὲ εἶπε τῶν ἀνθρώπων τὴν ζωὴν, διὰ τὸ πεφωτίσθαι αὐτοὺς ὑπ' αὐτῆς, ὃ δὴ ἐστι μεμορφῶσθαι καὶ πεφανερῶσθαι. Τοῦτο δὲ ὁ Παῦλος λέγει· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον, φῶς ἐστι [1]· ἐπεὶ τοίνυν ἐφανέρωσε καὶ ἐγέννησε τόν τε ἄνθρωπον καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἡ ζωὴ, φῶς εἰρῆσθαι αὐτῶν. Das Licht des Menschen und der Kirche wird das Leben genannt, weil das Entstehen der Syzygie des Menschen und der Kirche nichts Anderes ist, als ihr Offenbarwerden. Alles, was entsteht, tritt nur aus dem, was es an sich schon ist, an's Licht hervor. Es gibt also auch, worin ganz die gnostische Weltansicht ausgesprochen ist, kein Werden und Entstehen, sondern alles, was wird und entsteht, beginnt nur für das Bewusstsein zu existiren, weil alles, was ist, auf absolute Weise ist. An sich wird also nichts, alles Werden und Entstehen gehört nur der Sphäre des Bewusstseins an, der ganze Weltentstehungsprocess ist nur der Entwicklungsprocess des Bewusstseins. Ist diess der wahre Sinn des angeblich paulinischen Satzes, wer sieht es ihm nicht an, dass er aus einem ganz andern Ideenkreise in diesen Zusammenhang hereingekommen ist, in welchem offenbar die ihm gegebene moralische Bedeutung nur dann richtig verstanden werden kann, wenn sie aus der metaphysischen als ihrer Voraussetzung abgeleitet wird.

Soweit die Interpreten die so auffallende Verwandtschaft der beiden Briefe mit gnostischen Ideen und Ausdrücken nicht ganz unbeachtet gelassen haben, scheinen ihnen nur zwei Fälle angenommen werden zu können, dass entweder die Gnostiker selbst diese Vorstellungen aus den paulinischen Briefen genommen haben, oder schon zur Zeit des Apostels solche gnostisch lautende Vorstellungen im Umlauf waren, deren Bestreitung und Berichtigung demnach der Apostel sich zum Zweck gesetzt haben müsste. Das letztere hat

1) Es ist diess zugleich eines der ältesten Zeugnisse für den angeblich paulinischen Ursprung des Epheserbriefs, das in der Zahl der übrigen nicht fehlen sollte.

durchaus keine Wahrscheinlichkeit. Nicht nur lässt sich ein so frühes Vorhandensein gnostischer Vorstellungen nicht beweisen, sondern es zeigt sich ja auch in dem ganzen Inhalt des Epheserbriefs keine Spur auch nur einer indirecten Polemik gegen gnostische Lehren. Der Apostel hätte ja vielmehr selbst in diesem Briefe, und zum Theil auch im Colosserbrief, den Gnostikern in die Hände gearbeitet. Aber auch das erstere kann eben so wenig oder noch weniger angenommen werden. Man hat sich zwar dafür auf Tertullian berufen [1]), was kann aber Tertullian für eine Meinung beweisen, die durch die ganze Beschaffenheit der gnostischen Systeme widerlegt wird, namentlich des valentinianischen Systems, das seiner innern Anlage nach zu originell ist, als dass sein Ursprung nur daraus zu erklären wäre, dass Valentin, wie Tertullian sagt, *materiam ad scripturas excogitavit* [2]). Kann das Eine so wenig als das Andere gedacht werden, so vereinigt sich Beides nur zu der Annahme, der Epheserbrief namentlich sei nachapostolischen Ursprungs, aus einer Zeit, in welcher die eben erst in Umlauf kommenden gnostischen Ideen noch als unverfängliche christliche Speculationen erschienen.

An diese Zeit muss man um so mehr denken, da demselben Brief, welcher hier besonders in Betracht kommt, dem Epheserbrief, auch eine andere, der Gnosis gleichzeitige, Erscheinung nicht unbekannt zu sein scheint, der Montanismus, wobei übrigens sogleich zu bemerken ist, dass der Montanismus aus Elementen hervorgieng, welche längst vor seinem angeblichen Stifter vorhanden und nichts weniger als häretisch waren. Man kann daher, ohne befürchten zu müssen, dass der Epheserbrief in eine zu späte Zeit versetzt werde, auch montanistische Anklänge in ihm annehmen. Eine solche Beziehung möchte schon in der emphatischen Bedeutung liegen, mit welcher das πνεῦμα als das eigenthümliche Princip des christlichen

1) Man vergl. Harless zu Eph. 1, 23, wo Tert. de praescr. haer. c. 38 angeführt wird.

2) *Non ad materiam scripturas* (wie Marcion), *et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum.*

Bewusstseins und Lebens bezeichnet wird. Man vergl. Eph. 1, 3. 13. 17. 2, 18. 3, 5. 16. 4, 3. 36. 23. 5, 18. 6, 17. vergl. Col. 1, 8. 9. 3, 16. Den Montanisten war der Begriff des πνεῦμα auch identisch mit dem der σοφία [1]), es war ihnen also das Princip der christlichen Weisheit, der Erkenntniss und Einsicht, die den eigenthümlichen Vorzug des seiner Stellung in der Welt sich bewussten Christen ausmachte. In diesem Sinne rühmt Tertullian von der *administratio Paracleti, quod intellectus reformatur quod ad meliora proficitur* [2]). Die Montanisten sind vermöge der *agnitio Paracleti*, die sie von den Psychikern unterscheidet, auch die *instructiores per Paracletum* [3]). Hat es vielleicht darin seinen Grund, dass in beiden Briefen, auch in dem an die Colosser, das Wesen der christlichen Vollkommenheit so oft in die σοφία, die σύνεσις, die γνῶσις u. s. w. gesetzt wird? Man vergleiche ausser den schon genannten Stellen Eph. 5, 15. Col. 1, 18. 2, 23. 3, 16. 4, 3. Die auf diese Weise sich bewährende christliche Vollkommenheit verglichen die Montanisten, gemäss ihrer Ansicht von einer successiv, in bestimmten Momenten sich entwickelnden, in der Periode des Geistes sich vollendenden göttlichen Offenbarung, mit der Reife des Mannesalters, zu welcher die christliche Kirche nunmehr durch den in ihrer Mitte sich offenbarenden und mittheilenden Paraklet erhoben worden sein sollte [4]). Dieselbe Idee stellt der Epheserbrief als das Princip des Entwicklungsgangs der christlichen Kirche auf, sofern sie als der Leib Christi zu männlicher Reife erst heranwachsen muss, 4, 11 f.: „Er hat gegeben die Einen als Apostel,

---

1) Bei Epiphanius Haer. 49, 1 sagt die montanistische Prophetin Priscilla oder Quintilla, Christus sei ihr in weiblicher Gestalt erschienen, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι u. s. w. (Vgl. Eph. 1, 17 πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως.)

2) De vel. virg. c. 1.

3) Tert. Adv. Prax. c. 1.

4) Man vergl. die schöne Stelle Tert. de vel. virg. c. 1: *Justitia primo fuit in rudimentis, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem.*

die andern als Propheten, die andern als Evangelisten, die andern als Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zubereitet werden zum Werke der Dienstleistung, zur Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zum Altersmaasse der Christus erfüllenden Kirche [1]), auf dass wir nicht mehr unmündig wären." Auch hier wird demnach das Ziel des gemeinsamen christlich-kirchlichen Lebens darin erkannt, dass man von Stufe zu Stufe fortschreitend aus dem Zustande der Unmündigkeit zur männlichen Reife gelangt, nur wird das Ziel, das der Montanismus in seinem Paraklet schon erreicht haben wollte, wie es dem apostolisch denkenden Verfasser des Briefs geziemte, als ein erst durch das vereinigte Zusammenwirken aller Glieder der Gemeinde zu erreichendes dargestellt. Dass unsere Briefe in eine Zeit gehören, in welcher es ein gewisses Zeitinteresse hatte, sich diese Idee als das Princip der Entwicklung der christlichen Kirche zu denken, wird um so wahrscheinlicher, da sie auch dem Colosserbriefe nicht fremd ist, 1, 28: καταγγέλλομεν (Χριστόν) — διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσομεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ [2]). Die auffallendste Beziehung auf montanistische Ideen und Institutionen enthalten jedoch die drei Stellen Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11, in

1) Unrichtig ist es, τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ als die Erfülltheit von Christo zu nehmen, es ist die Erfülltheit Christi, oder der Inhalt, mit welchem Christus sich erfüllt, also die Kirche, wesswegen dem πληρ. τοῦ Χρ. im Vorhergehenden das σῶμα τοῦ Χρ. entspricht, desswegen kann man auch nicht sagen, dass es montanistisch πληρ. τοῦ παρακλήτου heissen würde.

2) Man vergl. die kritischen Miscellen zum Epheserbriefe Theol. Jahrb. 1844. S. 381 [jetzt in Schwegler's nachapostol. Zeitalter II, 378. D. H.], wo richtig bemerkt ist, dass Paulus diese Ideen noch nicht haben konnte. Er, der das Ende aller Zeit und die Wiederkunft Christi in nächster Nähe als unmittelbar bevorstehend erwartete, konnte nicht seine eigene Zeit, als die Periode der νηπιότης, dem Zeitalter männlicher Reife, als dem fernen auf geschichtlichem Wege durch einen immanenten Entwicklungsprocess zu erreichenden Ziele der christlichen Geschichte entgegenstellen. Es ist ein späterer Standpunkt, der, rückwärts sich kehrend, den Gedanken einer solchen Epocheneintheilung fassen konnte.

welchen die Apostel und Propheten zusammengenannt werden und jedesmal die Propheten nach den Aposteln. Nur eine oberflächliche Interpretationsweise, wie sie freilich auch noch in neuern Commentaren zu finden ist, kann diese Stellung der Propheten nach den Aposteln für etwas Zufälliges halten und somit unter den hier genannten Propheten die Propheten des A. T. verstehen. Mit Recht hat Harless diese Erklärung zurückgewiesen. Wenn aber derselbe Erklärer bemerkt, der fehlende Artikel vor προφητῶν erweise, dass der Apostel 2, 20, wie 3, 5, die beiden Substantive als einen Begriff bildend verbunden habe, also die Apostel zugleich Propheten nenne, mit Rücksicht auf den 2, 12 geschilderten Zustand der Heidenchristen, in welchem diese ohne Verheissung und ohne Hoffnung waren, während sie jetzt im Besitze der Verheissung sind, welchen ihnen die Apostel als die Verkündiger der Verheissungen des neuen Bundes gebracht haben, so ist diese Erklärung schon zu künstlich, als dass sie die Schwierigkeit lösen könnte. Aus der Stelle 4, 11 ist deutlich zu sehen, dass die Apostel von den Propheten unterschieden werden. Wenn nun auch Harless bemerkt, die ἀποστολὴ involvire zwar nothwendig die προφητεία, nicht aber die προφητεία die ἀποστολή, so folgt doch in jedem Fall aus 4, 11, dass es von den Aposteln verschiedene Propheten gab, und die Frage bleibt daher immer, wer sind diese Propheten und wie kam der Verfasser des Briefs dazu, sie hier den Aposteln zur Seite zu stellen? Dass diess mit Rücksicht auf den jetzigen vom frühern verschiedenen Zustand der Heidenchristen geschehen sei, mag höchstens für die Stelle 2, 20 passen, dass aber dasselbe in zwei andern Stellen in einem andern Zusamenhang völlig auf dieselbe Weise sich findet, weist offenbar auf etwas durch die Verhältnisse der Zeit, oder der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, Gegebenes hin. Von stehenden, den Aposteln gleichgestellten Propheten, wissen sonst die apostolischen Briefe nichts, da eben die Stelle, die hier zu vergleichen ist, 1. Cor, 12, 28, zeigt, dass Paulus die Prophetie als χάρισμα neben andern χαρίσματα, und keineswegs als Inbegriff aller Gnadengaben, als vorzugsweises Kriterium der wahren Kirche auf-

fasste, wie der Verfasser unseres Briefs thut, wenn er die Apostel und neuen Propheten, die letztern offenbar als Fortsetzer und Vertreter des Apostolats in der nachapostolischen Kirche, als die Träger der göttlichen Offenbarungen, als θεμέλιον, als Fundament der Gemeinde bezeichnet [1]). Dagegen hat der Montanismus den Propheten eine solche Stellung und Bedeutung gegeben. Tertullian stellt als Montanist Apostel und Propheten auf dieselbe Weise zusammen, als gleiche Organe des Geistes; was die Apostel früher waren, sind jetzt die Propheten [2]). Indem der Verfasser des Briefs sich mit dem Apostel Paulus identificirt und die ganze Zeit von den Aposteln bis auf den Zeitpunkt der Abfassung seines Briefs zusammenfasst, sagt er 3, 5: νῦν ἀπεκαλύφθη (τὸ μυστήριον) τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, wobei gewiss der Beisatz ἐν πνεύματι bemerkenswerth ist. Mehrere Erklärer wollen ἐν πνεύματι nur mit προφήταις verbinden, was von Harless und Andern mit Recht getadelt wird. Sagt man, was sich für ein Grund angeben liesse, dass nur die Propheten, nicht auch die Apostel dieses im Zusammenhang so bedeutsame Prädikat erhalten haben, so muss man sogleich fragen, warum es beiden gegeben worden ist? Die Apostel haben es nur um der Propheten willen erhalten, da der Verfasser des Briefs nur dadurch, dass seine Zeit in den Propheten neue Organe des sich mittheilenden göttlichen Geistes erkannte, ver-

1) Krit. Misc. a. a. O. S. 380.

2) De pudic. c. 21, wo Tertullian davon spricht, dass die Vollmacht der Sündenvergebung nur Gott zustehe und denen, welchen sie von Gott übertragen sei, den Aposteln, wie auch schon den Propheten des A. T. *Exhibe igitur et nunc mihi, Apostolice,* redet er den römischen Bischof an, *prophetica exempla, et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestatem. — Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum.* Berufe sich der römische Bischof auf Petrus, Matth. 16, 16, mit welchem Rechte er das zu Petrus Gesagte auf sich beziehe? *Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, Psychice? Secundum enim Petri personam spiritualibus potestas illa conveniet, aut Apostolo aut prophetae. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus.*

anlasst worden sein kann, die Apostel und Propheten ausdrücklich als *spiritales*, wie sie Tertullian in demselben Sinne nennt[1]), zu bezeichnen. Sind in der dritten Stelle 4, 11 unter den ποιμένες dieselben kirchlichen Personen zu verstehen, die sonst ἐπίσκοποι genannt werden, so sehen wir auch hier die Bischöfe ebenso zurückgestellt, wie diess Hieronymus an den Montanisten tadelt[2]).

Die Natur der Sache brachte es so mit sich, dass der Stoff zu diesen kritischen Erörterungen hauptsächlich aus dem Epheserbrief genommen werden musste, obgleich der Colosserbrief keineswegs übersehen wurde, aber auch er bietet der Kritik noch eine specielle Seite dar. Es ist bekannt, wie viele Vermuthungen über die sogenannten Irrlehrer des Colosserbriefs schon aufgestellt worden sind, ohne dass es gelungen wäre, sie an einem bestimmten Orte in der Geschichte nachzuweisen, am wenigsten zur Zeit des Apostels selbst. Sogar, ob sie Juden oder Christen gewesen sind, wird für zweifelhaft gehalten. Schon diess muss mit Recht auffallen. Waren sie eine so bedeutende Erscheinung, dass der Apostel durch sie zu einem besondern Briefe veranlasst wurde, so sollten sie doch auch, muss man erwarten, eine deutlichere Spur ihrer geschichtlichen Existenz zurückgelassen haben, und sollten sich uns vor allem in dem Briefe selbst in einer bestimmteren Gestalt darstellen. Wie schwierig ist es aber, aus den verschiedenen einzelnen, mehr nur angedeuteten Zügen den eigenthümlichen Charakter der fraglichen Secte zusammenzusetzen, und wie wenig ist aus der mehr indirecten als directen Polemik des Verfassers des Briefs zu sehen, dass diese, wie man meint, so gefährlichen Irrlehrer der eigentliche Gegenstand des Briefs sind und der Hauptpunkt, von welchem aus der ganze Inhalt desselben zu erklären ist. Darum wird es, um der Sache näher auf den Grund zu kommen, nicht nur erlaubt, sondern sogar nothwendig sein, die Voraussetzung, von welcher man gewöhnlich ausgeht, dass

---

1) A. a. O.

2) Epist. 27: *ita in tertium, i. e. paene ultimum locum episcopi devolvuntur.*

diese sogenannten Irrlehrer die geschichtlich gegebene Veranlassung des Briefs waren, selbst fallen zu lassen, und ihr die Ansicht entgegenzustellen, dass alles dasjenige, was ihnen gelten soll, nur beiläufig gesagt ist, um das anderswo liegende Hauptthema des Briefs zu begründen. Wo kann aber dieses natürlicher gefunden werden, als in demjenigen, was über die höhere Würde Christi, als des Centralpunkts, nicht blos der christlichen Kirche, sondern des Universums überhaupt, und über das grosse Mysterium, das durch ihn offenbar geworden ist, gesagt wird? Darauf geht ja der Verfasser des Briefs, sobald er zur nöthigen Einleitung seines Schreibens nach gewöhnlicher Weise seine theilnehmenden Gesinnungen gegen die Christen, an welche er schreibt, ausgesprochen hat, über, um nun diess als den Hauptpunkt, auf welchen sich der ganze Inhalt seines Briefes bezieht, festzuhalten. Hat aber Christus diese so hohe absolute Bedeutung, ist er seiner göttlichen, überweltlichen Natur nach betrachtet, der substanzielle Mittelpunkt, wie alles geistigen und natürlichen Seins überhaupt, so auch des in der christlichen Kirche sich entwickelnden Gesammtlebens, so kommt alles darauf an, an diesem Einen Grunde unverrückt festzuhalten, somit auch alles abzuschneiden, wodurch der durch ihn allein möglichen absoluten Vermittlung des religiösen Heils irgend etwas gleichgestellt würde, was auf gleiche Weise vermittelnd sein soll. In diesem Zusammenhang kommt nun der Verfasser des Briefs allerdings auch auf Gegensätze, an welchen er seinen Hauptsatz weiter entwickelt, aber sie haben nicht die specielle, geschichtliche Beziehung, die man ihnen gewöhnlich gibt, sondern sie sind nur von gewissen da und dort hervortretenden Erscheinungen genommen, welche zum allgemeinen Charakter jener Zeit gehörten. Man könnte nun in dieser Beziehung an die Gnosis denken, die ja sonst, schon in den Pastoralbriefen, ein Hauptgegenstand der christlichen Polemik ist, allein die Gnosis in ihrem damaligen Stadium war, wie schon gezeigt worden ist, mit der Tendenz unserer Briefe selbst zu nahe verwandt; auch die Gnosis wollte ja Christus so hoch als möglich stellen und seine absolute Würde auf ihren adäquaten Ausdruck bringen. Dagegen

enthielt um so mehr der Ebionitismus, besonders in der Form, in welcher er am engsten mit dem Judenthum zusammenhieng, und in welcher er auch in der Folge zur Häresе wurde, Elemente in sich, mit welchen der sich entwickelnde höhere Begriff von der Person Christi, in seinem Bestreben, alles auszuschliessen, was neben Christus den gleich absoluten Werth einer religiösen Vermittlung haben sollte, in Collision kommen musste. Aus dem Ebionitismus lassen sich die antithetischen Beziehungen des Colosserbriefes am besten erklären, aber ebendamit fällt nun auch die specielle lokale Veranlassung, welche der Verfasser zur Abfassung seines Briefs gehabt haben soll, hinweg, da alles, was hier als dem christlichen Bewusstsein widerstreitend gerügt wird, zum allgemeinen Charakter des Ebionitismus gehörte, wie er nicht blos in Colossä, sondern in Kleinasien überhaupt und an andern Orten der freiern Form des paulinischen Christenthums entgegenstund. Eine antithetische Beziehung dieser Art liegt von selbst in demjenigen, was 2, 11 f. gegen die Beschneidung gesagt ist. Charakteristisch ist für den Ebionitismus, wie schon bei den Gegnern des Apostels im Galaterbrief, so auch in der Folge noch bei denjenigen Ebioniten, die zu schroff waren, um ihr Judenthum fallen zu lassen, das Festhalten an der Beschneidung. Epiphanius bemerkt diess ausdrücklich von seinen Ebioniten, so wie auch von Cerinth und dessen Anhängern [1]). Was sodann die Grundsätze über das Essen und Trinken und die Beobachtung bestimmter Tage und Zeiten betrifft, welche der Verfasser bei der V. 16 ertheilten Warnung voraussetzt, so wissen wir gleichfalls aus Epiphanius, dass die Ebioniten jeden Fleischgenuss verwarfen, weil sie ihn für verunreinigend hielten, welche Ansicht auch hier deutlich in den so emphatisch lautenden Worten μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς, V. 21 durchblickt. Auch Wein zu trinken, müssen sie für gleich unerlaubt gehalten haben, da sie ihre Mysterien, die Eucharistie, mit ungesäuertem Brod und blossem Wasser begiengen [2]). Ebenso war ihnen die streng religiöse Bedeutung ge-

1) Haer. 30, 2. 16. 28. vgl. 28, 5.
2) Haer. 30, 15. 16. vgl. Clement. Homil. 14, 1.

wisser Tage und Zeiten eigen. Den Beschneidungsritus und die Sabbathsfeier nennt Epiphanius wiederholt als die den Ebioniten besonders heiligen Gebote der jüdischen Religion zusammen [1]). Die νουμηνίαι sind nicht blos von den Neumonden, sondern überhaupt von den Festen zu verstehen, deren Zeit nach dem Mondslauf bestimmt wurde, wobei hauptsächlich an die in Kleinasien gebräuchliche jüdische oder ebionitische Paschafeier gedacht werden kann. Ganz besonders aber gibt sich uns noch die mit transcendenten Speculationen über die Geisterwelt verbundene Engelsverehrung, wie sie 2, 18 f. beschrieben wird, als ein charakteristischer Zug des Ebionitismus zu erkennen. Die Ebioniten legten nicht nur auf die Lehre von den Engeln und ihre religiöse Verehrung grossen Werth, sondern setzten auch Christus selbst in die innigste Verbindung mit den Engeln, sie dachten sich ihn sogar selbst als einen Engel [2]). Eben hierin tritt nun erst der eigentliche Punkt der Polemik des Colosserbriefs hervor. Auch die Ebioniten sagten zwar von Christus, er sei vor Allem geschaffen, über die Engel erhaben, der Beherrscher von allem Geschaffenen, aber sie setzten die Engel auch wieder in ein coordinirtes Verhältniss zu Christus, schrieben auch den Engeln eine erlösende und vermittelnde Thätigkeit zu, riefen sie in dieser Eigenschaft sogar unmittelbar an, und betrachteten Christus doch nur als ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, während dagegen der Colosserbrief besonders mit allem Nachdruck darauf dringt, dass die eigenthümliche Würde Christi nicht blos ein gradueller Vorzug, sondern

1) Haer. 30, 2. 16. 17.

2) Nach Epiphanius Haer. 30, 3 war die Lehre der Ebioniten von Christus (obgleich sie, wie Epiphanius bemerkt, hierin nicht ganz zusammenstimmten, oder Epiphanius wenigstens nicht ganz darüber in's Reine kommen konnte), hauptsächlich auch diese: λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα πάντων δὲ κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι. Vgl. c. 16: οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων. Auch Tertullian sagt *De carne Chr.* c. 14: *Ebionem constituisse Jesum plane prophetis gloriosiorem, ut ita in illo angelus fuisse dicatur.*

die absolute Superiorität über alles Geschaffene sei. Daher ist Christus nicht blos πρὸ πάντων κτισθείς, sondern der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, so wenig geschaffen, dass vielmehr in ihm alles geschaffen ist, daher nun auch die hohe Bedeutung, die darauf gelegt wird, dass Christus die κεφαλὴ sowohl τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας, als auch πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας sei, und der Hauptsatz der Polemik ist so im Gegensatz gegen jenes ebionitische οὐ κρατεῖν τὴν κεφαλήν, dass Christus als Haupt in einem so eminenten Sinne festzuhalten sei, dass alles, was nicht das Haupt selbst ist, nur in einem absoluten Abhängigkeitsverhältniss zu ihm stehend gedacht werden kann. Aus demselben Gesichtspunkt einer Antithese gegen alles, was der absoluten Würde Christi Eintrag thut, ist auch das zu betrachten, was sowohl gegen die Beschneidung, als auch gegen die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gesagt wird. Eine Lehre, welche den Menschen in religiöser Hinsicht von seinem natürlichen körperlichen Sein, von der materiellen Natur abhängig machte, und sein religiöses Heil durch die reinigende und heiligende Kraft, die man den Elementen und Substanzen der Welt zuschrieb [1]), durch den Einfluss, welchen die Himmelskörper auf die sublunarische Welt ausüben sollten, durch das natürlich Reine im Unterschied von dem für unrein Gehaltenen vermittelt werden liess, setzte die στοιχεῖα τοῦ κόσμου an dieselbe Stelle, welche nur Christus als Erlöser haben sollte, ganz so, wie V. 8 die στοιχεῖα τοῦ κόσμου und Christus einander gegenübergestellt werden. Das ist nun die Philosophie, in demselben Sinne, in welchem das Wesen der Philosophie als Weltweisheit bezeichnet wird. Als solche ist sie die Wissenschaft, welche es mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu thun hat, nur eine κοσμικὴ παιδεία ist, wie die Philosophie in den clementinischen Homilien im Gegensatz

1) Wie diess auch bei den Ebionien der Fall war, vgl. Epiph. a. a. O. 17. 21. Besonders schrieben sie dem Wasser eine solche Kraft zu. Nach den clem. Homilien, in der *Contestatio pro iis, qui librum accipiunt*, muss man als μάρτυρας anrufen, οὐρανὸν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω.

gegen die Lehre des wahren Propheten genannt wird (Hom. 1, 10), also auch nichts enthält, was den Menschen über die Welt zu Gott erhebt, oder eine blosse Kosmologie, aber keine Theologie ist, welcher Gegensatz dem Verfasser vorzuschweben scheint, wenn er nach den Worten κατὰ τὰ στοιχεῖα καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν hinzusetzt: denn Christus sei es, in welchem das πλήρωμα τῆς θεότητος wohnt. Diess also, dieses Göttliche ist es, was das Christenthum von der Philosophie, die nur auf die στοιχεῖα τοῦ κόσμου geht, unterscheidet. Als blosse Philosophie kann daher eine solche Lehre auch nur eine κενὴ ἀπάτη, eine blosse παράδοσις τῶν ἀνθρώπων sein.

Kann nun nicht wohl geläugnet werden, dass die antithetischen Beziehungen des Colosserbriefs aus dem hier Nachgewiesenen ihren genügenden Aufschluss erhalten, so wird doch zugegeben werden müssen, dass der Standpunkt dieser Polemik ein ganz anderer ist, als derjenige, auf welchem der Apostel Paulus noch im Briefe an die Galater stand. Dort handelte es sich um den unmittelbarsten Gegensatz, in welchen das Christenthum zum Judenthum zu stehen kam, um die Frage, ob neben dem Glauben an Christus die jüdische Beschneidung als absolute Bedingung der Seligkeit gelten könne. Hier aber ist nun das Hauptmoment der Antithese aus der Soteriologie, wie sie der unmittelbarste Inhalt des christlichen Bewusstseins sein musste, schon in die Christologie vorgerückt, und es kommt nun darauf an, alles, was man sich als den soteriologischen Inhalt des Christenthums dachte, in dem nun erst bestimmter sich gestaltenden Begriff von der Person Christi auf seinen absoluten Ausdruck zu bringen, wie ja überhaupt der Entwicklungsgang des christlichen Bewusstseins immer dieser war, dass man von dem unmittelbaren Bewusstsein der Segnungen des Christenthums zu der Voraussetzung derselben aufstieg, indem man mit der Person Christi keinen andern Begriff verbinden konnte, als nur einen solchen, vermöge dessen er befähigt war, alle jene Wirkungen hervorzubringen, in welche man das Werk der Erlösung nach seinem ganzen Inhalt und Umfang setzen zu müssen glaubte. In diesem Sinne ist der absolute Begriff der Person Christi das eigentliche Thema der beiden Briefe.

Je mehr sie, wovon nachher noch die Rede sein wird, in Beziehung auf die christliche Kirche auf eine Einheit dringen, in welcher alle Gegensätze aufgehoben sind, desto mehr musste Christus selbst als der Centralpunkt aller Einheit aufgefasst werden. Auch der Gegensatz zum Ebionitismus konnte daher seine Bedeutung nur noch in demjenigen haben, worin er mit dem auf diesem Wege sich bildenden Begriff der Person Christi in unmittelbare Collision kam.

So wenig kann demnach auch der speciellere Inhalt, welchen der Colosserbrief vor dem Epheserbrief vorauszuhaben scheint, denselben gegen den Verdacht des nachapostolischen Ursprungs sicher stellen. Aber auch abgesehen von den Zeiterscheinungen, aus welchen die beiden Briefe zu erklären sind, fallen uns sonst noch in ihnen so manche einzelne Züge in die Augen, welche uns nur an einen dem apostolischen Zeitalter schon ferner stehenden Verfasser derselben denken lassen. Wäre Paulus der Verfasser dieser Briefe, wie könnte er selbst Eph. 3, 5 den ἀπόστολοι das Prädicat ἅγιοι gegeben haben? Schon de Wette bemerkte diess gleich anfangs mit Recht als eine Spur unapostolischer Abfassung des Epheserbriefs, worauf Harless erwiederte, das Prädicat ἅγιοι sei in diesem Zusammenhang sogar nothwendig. Was denn der Apostel, der alle Christen ἅγιοι nenne, für ein zartes Bedenken haben konnte, die Apostel, zu denen er auch gehörte, ἅγιοι zu nennen? [1]) Ob er sich denn κατ' ἐξοχὴν so nenne? Oder ob es eine Tugend der Apostel gewesen sei, ἅγιοι zu sein, dass sie es nicht hätten wagen können, mit Anstand davon zu reden? Die von Gott berufenen Apostel seien es, welche er in dieser ihrer Stellung den Menschenkindern gegenüber ἅγιοι nenne. Allein die Hauptsache ist, dass diese Bezeichnung in keiner andern Stelle eines apostolischen Briefs sich findet, wohl aber später in einer den Aposteln schon ferner stehenden und darum auch mit um so grösserer Ehrfurcht zu ihnen hinaufblickenden Zeit

1) Auffallend ist überhaupt, wie in den krit. Misc. S. 282 bemerkt wird, der häufige Gebrauch des Prädicats ἅγιοι als Wechselbegriffs für Gläubige oder Kirche, was mit dem Nachdruck zusammenhängt, mit welchem der Epheserbrief die Heiligkeit der Kirche hervorhebt, z. B. 5, 27.

zum stehenden Prädicat geworden ist. Begegnete hier dem Verfasser des Epheserbriefs ein Versehen, durch das er sich selbst unwillkürlich als einen vom Apostel verschiedenen, erst nach ihm lebenden Schriftsteller zu erkennen gibt, so sehen wir ihn dagegen auch wieder um so ernstlicher es sich zum Geschäft machen, uns von seiner Identität mit dem Apostel zu überzeugen. Er lässt daher seinen Apostel wiederholt die Versicherung geben, dass er Paulus sei, der Heidenapostel, der um des Evangeliums willen Gefesselte. Eph. 3, 1 sagt der Apostel von sich: ἐγὼ Παῦλος, ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν — τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ — ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν — πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ. 4, 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. 6, 20: πρεσβεύω ἐν ἁλύσει. Col. 1, 23: τοῦ εὐαγγελίου — οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος. V. 24: ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος, κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς — ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Ist es auch sonst Sitte des Apostels, auf solche Weise von sich und seinem Apostelamt zu reden? Wie verschieden sind auch solche Stellen, die mit den angeführten verglichen werden können, wie 1. Cor. 15, 9. 2. Cor. 10, 1. Gal. 5, 2? Ist es nicht auffallend, wie absichtlich immer wieder dasselbe eingeschärft wird, mit wie vielen Worten, mit welcher Steigerung des Ausdrucks, die sich recht bezeichnend auch in der eigenen Form ἐλαχιστότερος ausspricht, wobei der Verfasser offenbar 1. Cor. 15, 9 (ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος) vor Augen hatte, aber mit dieser einfachen und natürlichen Form ebenso wenig sich begnügen zu können glaubte, als mit dem ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, welchem er daher mit gleicher Steigerungssucht einen ἐλαλιστότερος πάντων ἁγίων substituirt. Und in welchem Contrast mit diesem ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων steht es, wenn der Apostel nicht nur sich selbst zu den ἅγιοι rechnet, sondern auch der ephesinischen Gemeinde schreibt, sie werde aus seinem Briefe ersehen können, welche Einsicht in's Geheimniss Christi er besitze, 3, 4. 5? Solche Digressionen in's Persönliche, solche stei-

gerade Nachbildungen[1]), solche Widersprüche, in welchen die Doppelpersönlichkeit des Verfassers sich verräth, gehören, wie in den Pastoralbriefen, zum Charakteristischen dieser Briefe. Ebendahin gehört, was de Wette zu der Stelle Eph. 2, 20 mit Recht bemerkt, dass der Apostel, der bis an sein Ende in Thätigkeit begriffen und sich nur dieser seiner Stellung als eines Arbeiters am Reiche Gottes bewusst war, sich schwerlich so, wie in der genannten Stelle geschieht, als die fertige Grundlage selbst betrachten konnte, noch weniger mit andern Aposteln zusammen, die nicht in gleichem Geiste arbeiteten (Röm. 15, 20). Eine solche Betrachtungsweise eignet sich, wie de Wette bemerkt, nur einem Apostelschüler, der die Ergebnisse der apostolischen Arbeiten als abgeschlossen vor sich hatte und von Verehrung für sie durchdrungen war, zu dessen Zeit auch schon die Gabe der prophetischen Begeisterung nicht mehr, wie zur Zeit der Apostel, in der Kirche verbreitet war, so dass ihm die damaligen Propheten in einem höhern Lichte erschienen, als sie dem Apostel Paulus erscheinen konnten. Dieselbe spätere Zeit verräth die Stelle Eph. 4, 14: ἵνα μηκέτι ὦμεν — κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων u. s. w. Ein so unstetes Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen, immer wieder wechselnden Lehrmeinungen, wie hier, der schon gemachten Erfahrung zufolge, als Thatsache vorausgesetzt wird, passt noch nicht für die apostolische Zeit. Endlich mögen auch noch die Col. 4, 10. 14 von Marcus und Lucas gemeldeten Grüsse nicht unbemerkt gelassen werden. Müssen wir, sobald die Ächtheit des zweiten Briefs an Timotheus unwahrscheinlich ist, bei der Erwähnung des Marcus und Lucas am Schlusse des Briefs eine besondere Absicht voraussetzen, so kann die namentliche Erwähnung dieser beiden, deren Evangelien als Grundlage der zu erzielenden allgemeinen Vereinigung für die Kirche schon damals einen zu grossen Werth hatten, als dass es nicht von Interesse ge-

1) Eine solche Stelle ist auch Col. 3, 11, welche der Stelle Gal. 3, 28 absichtlich nachgebildet ist und die Gegensätze noch erweitert und steigert.

wesen wäre, das harmonische Verhältniss ihrer Verfasser unter sich und zu dem Apostel bei jeder Gelegenheit bemerklich zu machen, auch im Colosserbrief nicht unverdächtig erscheinen. Die Erwähnung des Marcus hat auch noch die Schwierigkeit, dass er nach dem zweiten Brief des Timotheus (4, 11), welcher Brief der letzte der Briefe des Apostels sein müsste, erst nach Rom berufen werden soll, während er nach dem Colosserbrief, wie nach dem Brief an den Philemon V. 23, schon bei dem Apostel in Rom ist, was um so mehr auffällt, da die 2. Timoth. 4, 11 zugleich erwähnte Reise des Tychikus nach Ephesus kaum eine andere sein kann, als dieselbe, von welcher Eph. 6, 21. Col. 4, 7 die Rede ist. Man muss also auch hier wieder die apostolischen Gehülfen Reisen über Reisen aus dem Orient in den Occident, und aus dem Occident in den Orient machen lassen, wenn so verschiedene Angaben nur nicht in gar zu grellem Widerspruch neben einander stehen sollen.

Dass beide Briefe auch im Ausdruck und Stil viel Eigenes haben, und auch dadurch von den paulinischen sich unterscheiden, ist längst bemerkt worden. Auch diess gilt freilich ganz besonders vom Epheserbrief, dessen schleppende, langgedehnte, mit ungewöhnlichen, schwülstigen Ausdrücken überladene Perioden den lebendigen dialectischen Gang der Darstellung des Apostels ebenso sehr vermissen lassen, als den Reichthum seiner Gedanken. Beim Colosserbrief ist diess zwar weniger auffallend, aber in manchen Stellen macht auch er den Eindruck einer matten, gekünstelten, in Wiederholungen, synonymen Ausdrücken, äusserlich an einander gereihten Sätzen sich fortbewegenden Darstellung.

Aber was ist denn nun, müssen wir noch fragen, der eigentliche Zweck dieser Briefe, wenn sie als nichtpaulinische nur aus dem Charakter der spätern Zeit, welcher sie angehören, begriffen werden können? Die Hauptidee, um welche sich beide Briefe bewegen, liegt in ihrem christologischen Inhalt, unmöglich aber lässt sich annehmen, dass der Zweck ihrer Abfassung nur der rein theoretische war, die höhere Idee der Person Christi, die sie enthalten, darzulegen, die Veranlassung, die sie hervorrief, kann nur eine praktische,

durch die Verhältnisse ihrer Zeit gegebene gewesen sein. Schon die Idee der Person Christi selbst wird sogleich unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt. Als Centralpunkt der Einheit aller Gegensätze wird ja Christus hier aufgefasst. Diese Gegensätze umfassen zwar das ganze Universum, Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare; alles, was ist, hat in ihm den Grund seines Daseins, in ihm verschwinden daher auch alle Gegensätze und Unterschiede, bis zur höchsten Geisterwelt hinauf gibt es nichts, was nicht in ihm sein höchstes absolutes Princip hätte, aber in die metaphysische Höhe schwingt sich die Betrachtung nur darum hinauf, um aus ihr zur unmittelbaren Gegenwart und den praktischen Bedürfnissen derselben herabzusteigen. Auch hier gibt es Gegensätze, deren ausgleichende und versöhnende Einheit nur Christus sein kann. Hier haben wir demnach auch den Standpunkt zu nehmen, von welchem aus der Zweck und Inhalt der beiden Briefe aufzufassen ist. Wie sie selbst auf den Unterschied der Heiden- und Judenchristen hinweisen, so gehören sie, wie deutlich zu sehen ist, einer Zeit an, in welcher diese beiden Parteien noch in einem gewissen Gegensatze einander entgegenstunden, aus dessen Aufhebung und Ausgleichung erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte. Wie lebhaft das Bedürfniss einer solchen, durch die gegenseitige Vereinigung und Verschmelzung der noch getrennten Parteien sich mehr und mehr realisirenden Einheit zur Zeit der Abfassung der beiden Briefe empfunden wurde, spricht sich in ihnen selbst klar genug aus, sowohl unmittelbar in dem so ernstlichen Dringen auf Einheit, wie besonders Eph. 4, 1 f., in den wiederholten Empfehlungen der Liebe zum Frieden, Eph. 4, 25. 5, 2. Col. 2, 2. 3, 14, als auch in allen denjenigen Stellen, in welchen die Kirche so emphatisch als ein auf der Idee seiner Einheit und dem innern Zusammenhang aller seiner Glieder beruhender Organismus dargestellt wird. Diese Einheit der Kirche, als eines organischen Ganzen, ist das Ziel, auf dessen Realisirung diese Briefe mit aller Macht hinarbeiten, indem sie klar zu machen suchen, dass diese Einheit mit dem Princip, auf welchem die christliche Kirche beruht, in Christus, als dem Haupt der Kirche,

nothwendig enthalten ist, so dass es demnach nur darauf ankommt, das, was an sich schon vorhanden ist, sich auch zum Bewusstsein zu bringen, es praktisch anzuerkennen und zu verwirklichen. Dieses Streben nach der zur Idee der Kirche wesentlich gehörenden Einheit wird durch drei Momente motivirt, in welchen der Begriff der Person Christi selbst seine wesentliche Einheit hat. Auf den höchsten metaphysischen Standpunkt stellt sich der Colosserbrief, wenn er in dem vorweltlich existirenden Christus, dem Bilde des unsichtbaren Gottes, das Princip der Schöpfung selbst erkennt. Wenn in ihm und durch ihn alles geschaffen ist, so hat in ihm auch alles seine vollendete Einheit, seine höchste teleologische Beziehung. Wie von ihm alles ausgeht, so muss auch alles zu ihm zurückkehren, und es gibt keinen Gegensatz, keinen Unterschied, welcher nicht in ihm, dem Princip aller Einheit, von Anfang an auf absolute Weise aufgehoben wäre. Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Col. 1, 16. Das zweite Moment ist Christus als die κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, als der durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Haupt der Kirche, als seines Leibes, erhobene Herr. Dieses zweite Moment, in welchem die Betrachtung ebenso von unten nach oben geht, wie in dem ersten von oben nach unten, so dass die beiden Momente nur die zusammengehörenden Seiten einer und derselben, durch ihren Unterschied sich realisirenden Einheit sind, wird in beiden Briefen mit gleicher Bedeutung hervorgehoben. Col. 1, 18 f. Eph. 1, 20 f. Es ist in ihm klar vor Augen gestellt, wie in Christus, als dem Haupt der Kirche, alle Gegensätze und Unterschiede der Kirche und der Welt überhaupt verschwinden müssen, sofern er dazu bestimmt ist, in sich, als der κεφαλὴ, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα, alles ohne Unterschied, was im Himmel und auf Erden ist (was nicht möglich wäre, wenn er nicht an sich das absolute Princip alles Seienden wäre, wie er Col. 1, 15 beschrieben ist), wie sehr es daher auch im Interesse der in der Kirche bestehenden Parteien liegt, über alle Differenzen, die sie trennen, hinwegzusehen und im Bewusstsein der Einheit ihres Princips sich selbst zur Einheit zusammenzuschliessen. Zu diesen beiden einander gegenüberstehenden Momenten

kommt noch das dritte vermittelnde, das im Tode Christi enthalten ist. Es gehört zum eigenthümlichen Charakter der beiden Briefe, dass sie den Tod Christi aus dem Gesichtspunkt einer von Gott für den Zweck getroffenen Veranstaltung betrachten, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden aufzuheben, und durch den zwischen beiden gestifteten Frieden beide zusammen mit Gott zu versöhnen. Nichts anderes heben beide Briefe einstimmig mit grösserem Nachdruck hervor, als dieses allgemeine εἰρηνοποιεῖν und ἀποκαταλλάττειν durch Christus. Eph. 2, 14 f. Col. 1, 20 f. Aller Unterschied zwischen Juden und Heiden ist aufgehoben, der absolute Vorzug, welchen das Judenthum vor dem Heidenthum hatte, ist ihm dadurch genommen, dass durch den Tod Christi das mosaische Gesetz, die wider uns lautende Handschrift des in positiven, schlechthin geltenden Geboten und Satzungen bestehenden Gesetzes vernichtet ist. Weil so alle nationalen Unterschiede und Gegensätze, mit allem, was sonst die Menschen in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens von einander trennt, im Christenthum vermittelst des Todes Christi aufgehoben sind, stellt sich im Christenthum selbst ein neuer Mensch dar, welcher nun den ihm noch anhängenden alten Menschen auch praktisch immer mehr abzulegen hat. Col. 3, 9. Eph. 2, 10. 15. 4, 22. Im Zusammenhang damit und anknüpfend an die metaphysische Idee der Person Christi lässt der Colosserbrief die alle Unterschiede und Gegensätze aufhebenden Wirkungen des Todes Christi sogar auf die übersinnliche Welt sich erstrecken. Christus hat auch hier alles durch die Beziehung, in die es zu ihm gesetzt ist, versöhnt, und Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes alles, sowohl im Himmel als auf Erden, zu seiner Einheit zurückgebracht. So wesentlich gehört es daher zur innersten Lebensaufgabe der christlichen Kirche, nach Einheit zu streben, und die Idee zu realisiren, die sie in Christus, ihrem höchsten absoluten Princip, als das nothwendige Ziel ihres Strebens sich vorgehalten sieht.

Durch alles diess werden wir in den gährungsvollen Entwicklungsprocess der erst werdenden, aus heterogenen Elementen zur

Einheit sich zusammenschliessenden christlichen Kirche hineinversetzt, dessen grosse Bedeutung allen Verfassern der aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit auf uns gekommenen Schriften die als nothwendig erkannte und auf verschiedene Weise eingeleitete Erzielung der Einheit der Kirche zu einer so wichtigen Angelegenheit machte. Wir haben somit hier Verhältnisse vor uns, die über den Standpunkt des Apostels Paulus hinausliegen. Während er die heidenchristlichen Gemeinden erst zu gründen hatte, sehen wir hier die schon bestehenden Parteien einander gegenüberstehen, und es kommt nun nur darauf an, sie einander näher zu bringen, und die Trennung, die noch zwischen ihnen stattfindet, aufzuheben. Auf dieselbe Weise, wie in unsern Briefen die diesen Gegensatz vermittelnde Einheit hauptsächlich in dem Tode Christi erkannt wird, betrachtet auch der Verfasser des johanneischen Evangeliums die Einheit einer aus verschiedenen Elementen bestehenden christlichen Gemeinde als die Wirkung, welche nur der Tod Christi haben konnte [1]). Dem Apostel Paulus selbst ist dieser Gesichtspunkt noch fremd. Auch ihm ist zwar der Tod Christi das Princip einer neuen Schöpfung, eines neuen Lebens, aber nur an sich, in theoretischer Allgemeinheit und im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Glauben, sofern im Bewusstsein dessen, der an Christus und seinen Versöhnungstod glaubt, das Alte verschwunden und alles neu geworden ist, die bestimmte praktische Beziehung des Todes Christi auf den Gegensatz der beiden Parteien, aus deren Einheit die christliche Kirche entstehen sollte, wird von ihm nirgends auf dieselbe Weise hervorgehoben, und noch weniger hat er dem Tode Christi eine auf die übersinnliche Welt sich beziehende Bedeutung in dem Sinne gegeben, in welchem diess in unsern Briefen nur von ihrem eigenen christologischen Standpunkt aus geschehen konnte [2]). Schon hierin zeigt sich

1) Vgl. meine Abh. über das joh. Ev. Theol. Jahrb. 1844. S. 621. (Krit. Unters. über die Evang. 316.)

2) Col. 1, 20. Eph. 3, 9 f. Der Colosserbrief stellt den Tod Christi noch besonders als einen Sieg über die bösen Mächte dar, welche Christus ihrer Macht entkleidet, öffentlich zur Schau dargestellt und im Triumph

uns eine bemerkenswerthe Verschiedenheit, aber bei näherer Betrachtung sehen wir selbst die paulinischen Lehren von der Rechtfertigung durch den Glauben und vom Verhältniss des Judenthums und Heidenthums sowohl zu einander, als zum Christenthum auf eine Weise modificirt, die sich gleichfalls nur aus den Zeitverhältnissen dieser Briefe und aus ihrer dadurch bedingten irenischen Tendenz erklären lässt. Als ächter Pauliner kann der Verfasser des Epheserbriefs dem paulinischen Rechfertigungsglauben die ihm gebührende Stelle nicht versagen, kaum aber hat er den Glauben genannt, so scheint er, wie absichtlich, auch die Werke oder die Liebe nicht unerwähnt lassen zu dürfen. Am auffallendsten ist diess 2, 8, wo der Satz: τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἡμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται, mit gesuchter Emphase paulinisch lautet, wie äusserlich und unvermittelt schliesst sich nun aber der aus der Lehre des Jakobus genommene Satz an: αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν. Neben dem Glauben soll es also auch Werke geben, aber statt sie durch den Glauben selbst zu begründen, werden sie nur als letzter Schöpfungszweck ihm zur Seite gestellt. Ebenso ist es mit der Liebe. Was der Apostel Paulus in seiner πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη als die innere Einheit des Glaubens und der Liebe zusammenfasst, ist dem Verfasser des Epheserbriefs nur die Liebe neben dem Glauben, 3, 17. 18. 6, 23: ἀγάπη μετὰ πίστεως. Der Colosserbrief begreift am liebsten Glauben und Werke zusammen in der sittlichen Praxis des christlichen Lebens, 1, 10. 3, 9 f. Wie in diesem Verhältniss des Glaubens und der Werke beide Parteien zu ihrem Recht kommen sollen, so stehen überhaupt in diesen Briefen Heiden- und Judenchristen als gleichberechtigte Glieder der christlichen Kirche neben einander,

---

aufgeführt habe, 2, 15, was in dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Kreuzestode beim Apostel selbst gleichfalls sich nicht findet, wohl aber schon an spätere, besonders gnostische Vorstellungen erinnert. Vergl. Gesch. der Lehre von der Versöhnung. S. 27 f.

und Judenthum und Heidenthum verhalten sich so gleich negativ zum Christenthum, Eph. 2, 11. Col. 1, 20. Nur werden doch wieder, wie diess auch sonst im irenischen Interesse der Heidenchristen geschehen mochte, aus Rücksicht auf die Judenchristen dem Judenthum gewisse Concessionen gemacht, mit welchen der Apostel Paulus wohl nicht ganz einverstanden sein konnte. Wenn Eph. 2, 11 von den Heiden gesagt wird, dass sie, Vorhaut genannt von der sogenannten fleischlichen Beschneidnng, in der ganzen Zeit des Heidenthums ohne Christus, fern von der Bürgerschaft Israels und unbekannt mit den Bundesverheissungen, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt aber, als die ehemals fern Stehenden, nahe gekommen seien in dem Blute Christi, so wird hier doch eigentlich gesagt, die Heiden haben nur Antheil erhalten an dem, was die Juden zuvor schon hatten, und das Christenthum ist nicht die absolute Religion, in welcher die Negativität des Heidenthums und Judenthums auf gleiche Weise ein Ende hat, sondern der substanzielle Inhalt des Christenthums ist das Judenthum selbst und es erweitert sich so nur im Universalismus des Christenthums das Judenthum durch den Tod Christi auch zu den Heiden. In diesem hat die Feindschaft, die Scheidewand, alles Positive, das beide trennte, ein Ende, beide sind in Einem Leibe mit Gott versöhnt und haben in Einem Geiste den gleichen Zutritt zum Vater. Die Heiden haben so zwar als Christen alles, was die Juden haben, aber sie sind doch immer nur die erst Zugelassenen und nachher Hinzugekommenen, die blos Theilnehmenden, wenn sie, als die ἔθνη, blos als συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ bezeichnet werden. Sie nehmen also blos Theil an etwas, worauf den nächsten und eigentlichen Anspruch doch nur die Juden zu machen haben, was, wenn man bedenkt, wie der Apostel, besonders im Römerbrief, hierüber sich ausspricht, nicht für ächt paulinisch gehalten werden kann. Der tiefere Grund dieser Differenz ist, dass diesen Briefen der eigentlich paulinische Begriff des Glaubens völlig fremd geblieben ist. Von dem Glauben, als einem innern Process des Bewusstseins, dessen wesentlichstes Moment die eigene

Erfahrung und Überzeugung von der Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch das Gesetz ist, wissen sie im Grunde nichts, darum bleibt ihnen auch das Object dieses Glaubens, der Tod Christi, blos äusserlich. Der Tod Christi hat zwar neben der Sündenvergebung die Aufhebung des Gesetzes bewirkt, unter dem durch den Tod Christi aufgehobenen Gesetze aber scheinen diese Briefe vorzugsweise nur das Gebot der Beschneidung zu verstehen [1], wesswegen eben die Hauptwirkung des Todes Christi die Vereinigung der Heiden und Juden ist, die von selbst erfolgen musste, sobald die sie trennende Scheidewand, die Beschneidung, der Unterschied der περιτομὴ und der ἀκροβυστία, hinweggefallen war. Diess ist der christliche Universalismus dieser Briefe, welcher demnach nicht auf dem tiefen Grundgedanken der religiösen Anthropologie des Apostels Paulus beruht, sondern nur, in der durch den Tod Christi äusserlich bewirkten Coalition der Heiden und Juden, derselbe äusserliche Universalismus ist, in welchen auch die pseudoclementinischen Homilien neben der Sündenvergebung den Zweck des Todes Christi setzen. Der neue Mensch, welchen diese Briefe aus dem Christenthum erstehen lassen, ist der Christ nur, sofern er als Christ weder Jude noch Heide ist (man vgl. besonders Eph. 2, 15), und als Christ nunmehr auch alles heidnisch Unreine abzulegen hat. Dem Judenthum ist so zwar der absolute Anspruch, welchen es mit seinem Gebot der Beschneidung machte, genommen, aber auch dafür sucht es der Colosserbrief zu entschädigen, indem er es sich sehr angelegen sein lässt, zu zeigen, dass auch so noch eine Beschneidung sei, wenn auch keine ἐν σαρκὶ χειροποίητος, doch eine ἀχειροποίητος, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, die περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ, die durch die Taufe stattfindet, in welcher Christus die νεκροὺς ὄντας ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς lebendig macht, da-

1) Das καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν Col. 2, 14 (vgl. Eph. 2, 15: ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) erhält seine vollkommen genügende Erklärung durch die mit dem Gebot der Beschneidung verbundene Strafdrohung, dass jeder, der nicht beschnitten werde, als ein dem Tode Anheimgefallener angesehen werden soll.

durch nämlich, dass sie aller sinnlichen Lüste und Begierde sich begebend, zu einem sittlich heiligen Leben geweiht werden, wodurch dasselbe ausgesprochen ist, was wir auch sonst in nachapostolischen Schriften so finden, dass die christliche Taufe dieselbe Bedeutung haben sollte, welche die jüdische Beschneidung hatte. Je wichtiger dem Verfasser des Colosserbriefs diese schon gewonnene Grundlage einer Vereinigung der Heiden- und Judenchristen ist, desto grösseres Interesse musste er auch haben, einen Ebionitismus zu bestreiten, welcher von einem mit solchen Concessionen, und überhaupt mit Verzichtleistung auf alles, was mit der Absolutheit des christlichen Princips sich nicht vereinigen liess, anzuerkennenden Universalismus nichts wissen wollte.

Dass der Epheserbrief in einem secundären Verhältniss zum Colosserbrief steht, geht aus allem klar hervor, ob er aber viel später geschrieben ist und einen Andern zum Verfasser hat, kann bezweifelt werden. Sollten nicht beide Briefe zusammen als Brüderpaar in die Welt ausgegangen sein? Vergleicht man den Inhalt der beiden Briefe, so scheinen die Materien mit einer gewissen Absichtlichkeit zwischen beiden Briefen gerade so vertheilt zu sein. Alles Polemische, Specielle, Individuelle ist dem Colosserbrief vorbehalten, der Epheserbrief scheint es absichtlich zu vermeiden, während er dagegen den allgemeinen Inhalt des Colosserbriefs weiter ausführt. Bei dem nahen Verwandtschaftsverhältniss der beiden Briefe zu einander muss es gewiss um so mehr auffallen, dass sie selbst Hinweisungen auf einander zu enthalten scheinen. Ausdrücklich schreibt der Verfasser des Colosserbriefs seinen Lesern 4, 16, dass sie ihren Brief den Laodicenern mittheilen und einen andern Brief aus Laodicea selbst mitgetheilt erhalten sollen. Es fragt sich nun freilich, ob unser Epheserbrief dieser Laodicenerbrief ist. Will man dem Marcion nicht glauben, dass der Brief die Überschrift an die Laodicener hatte, weil Marcion diess selbst nur aus Col. 4, 16 geschlossen haben kann, war der Brief wirklich gleich anfangs an die Epheser überschrieben und nach 1, 1 für sie bestimmt, so lässt sich damit wohl die Annahme verbinden, der Verfasser habe den angeb-

lich von Tychikus zunächst nach Ephesus gebrachten Brief sich auch noch für andere Gemeinden bestimmt gedacht, so dass er auf diese Weise von Laodicea aus nach Colossä gelangen sollte. Hieraus wäre es zu erklären, dass es 4, 16 nicht heisst τὴν εἰς Λαοδικέας, sondern τὴν ἐκ Λαοδικείας. Sollte es ursprünglich Eph. 1, 1 blos geheissen haben: τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν I. Χρ., so könnte der Beisatz τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ aus 2. Tim. 4, 11 entstanden sein, wo es von demselben Tychikus, welcher Eph. 6, 21 und Col. 4, 7 als Abgesandter des Apostels und Überbringer des Briefs genannt wird, heisst: Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον. Tychikus wird demnach in jedem Fall in den genannten Stellen als Überbringer der beiden Briefe bezeichnet. Wie auffallend ist nun aber, dass Eph. 6, 21 gesagt wird: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει ὁ Τυχικός u. s. w. Unstreitig lässt sich dieses eigene καὶ nur aus Col. 4, 7 erklären; der Verfasser des Epheserbriefs schreibt so, wie wenn er, als der Apostel, unmittelbar vorher den Colossern den für sie bestimmten Brief geschrieben hätte. Es kann diess Fiction des spätern Verfassers des Epheserbriefes sein, es kann aber ebenso gut auch aus der wirklichen Identität des Verfassers der beiden Briefe hervorgegangen sein, welcher demnach 6, 21 ebenso auf den Colosserbrief, wie Col. 4, 16 auf den Epheserbrief sich bezogen hätte, und diese Annahme möchte dadurch wahrscheinlich werden, dass man nicht recht sieht, warum Col. 4, 16 auf einen andern, aus Laodicea kommenden, Brief verwiesen sein sollte, wenn es nicht schon damals wirklich einen solchen Brief gab. Derselbe Verfasser hätte also, was er in Einem Briefe hätte schreiben können, absichtlich in zwei Briefe vertheilt, warum? Wahrscheinlich, weil er glaubte, das auf dieselbe Weise in zwei Briefen zweimal Gesagte werde so auch mehr Eindruck machen. Auch die Stelle Col. 2, 1 beweist, wie der Verfasser des Colosserbriefs bei Abfassung seines Briefs zwei Gemeinden im Auge hatte. Man kann es daher schon nach dieser Stelle in Verbindung mit Col. 4, 16 nicht unwahrscheinlich finden, dass er wegen der gleichen Wichtigkeit der Sache für diese beiden Gemeinden auch zwei besondere Briefe an sie schreiben

zu müssen glaubte. Je wichtiger so die Sache, die der Gegenstand zweier Briefe ist, erschien, desto mehr war dadurch auch motivirt, wie der Apostel dazu kam, an zwei ihm persönlich unbekannte Gemeinden (was Col. 2, 1 besonders hervorgehoben ist, und mit Eph. 1, 15 ganz zusammenstimmt) diese Briefe zu richten [1]). Diese Einkleidung der Sache mochte dem spätern Verfasser nöthig zu sein scheinen, welchen so dringenden Grund hätte aber der Apostel selbst nach dem Inhalt unserer beiden Briefe haben können, an zwei Gemeinden, zu welchen er in keiner nähern Beziehung stund, zu schreiben? Auf den Römerbrief kann man sich in dieser Hinsicht so wenig berufen, als sich überhaupt der Inhalt des Römerbriefs mit dem so tief unter ihm stehenden Inhalt dieser beiden Briefe zusammenstellen lässt.

Wie man jedoch auch über die hier geäusserte Vermuthung der Identität des Verfassers der beiden Briefe urtheilen mag, daran möchte kaum zu zweifeln sein, dass der Colosserbrief mit dem Epheserbrief zu eng verflochten ist, als dass nicht beide mit ihrem Anspruch auf apostolischen Ursprung mit einander stehen oder fallen sollten.

1) Bei der Annahme, der Epheserbrief sei als Circularschreiben nach Laodicea bestimmt gewesen, bleibt freilich immer die Schwierigkeit, dass Col. 1, 2. 4. 16 nur Laodicea genannt ist. Nimmt man sodann dazu, dass, wenn Paulus unmöglich an die Epheser so geschrieben haben kann, wie er Eph. 1, 15 geschrieben haben soll, auch ein nur an die Stelle des Apostels sich setzender Verfasser des Epheserbriefs kaum so geschrieben haben kann, da doch das persönliche Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde in Ephesus zu bekannt war, um ignorirt zu werden, während beide Briefe, wie es scheint, absichtlich an Gemeinden geschrieben sind, die dem Apostel persönlich unbekannt waren, so wird man bei der so engen Beziehung, welche beide Briefe auf einander haben, immer wieder versucht, den Epheserbrief ungeachtet seiner Überschrift und des οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ für einen Brief an die Laodiceer zu halten.

Fünftes Kapitel.

Der Brief an die Philipper.

Derselbe Kritiker, welcher die ersten Zweifel über die Ächtheit des Epheserbriefs zu äussern wagte, fällt neuestens noch über den Brief an die Philipper das Urtheil, seine Ächtheit sei über allen Zweifel erhaben [1]). Es ist wenigstens gegen seinen apostolischen Ursprung noch keine näher begründete Einwendung erhoben werden. An Grund und Anlass zu Zweifeln scheint es mir jedoch auch hier nicht zu fehlen, und ich glaube hier wenigstens zu weiterer kritischer Erwägung kurz zusammenstellen zu müssen, was mir Bedenken erregt. Es sind folgende drei Hauptmomente, die mir in Betracht zu kommen scheinen [2]).

Wie die beiden zuvor erörterten Briefe bewegt sich auch der

---

1) De Wette, Einl. in's N. T. 4. A. 1842. S. 268. [In der fünften Ausgabe, v. J. 1848, wurden die Einwürfe, welche das vorliegende Werk, und ihm folgend Schwegler, Nachap. Zeit. II, 133 ff. gegen die Ächtheit des Philipperbriefs erhoben hatte, zwar flüchtig berücksichtigt, aber nur, um dieselben ohne näheren Nachweis als einen „Angriff mit nichtigen Gründen" zu bezeichnen. Eingehender nahmen Lünemann (*Pauli ad Philippens. epistola.* Gott. 1847), Brückner (*Epist. ad Philipp. Paulo auctori vindicata.* Lips. 1848), und Ernesti (über Philipp. 2, 6 f. Theol. Stud. u. Krit. 1848, 4. H. S. 858—924) die Ächtheit des Briefes gegen Baur in Schutz. Der letztere seinerseits trat diesen Gegnern, insbesondere Ernesti, dessen Abhandlung er allein wissenschaftlichen Werth zuerkannte, in den Theol. Jahrb. VIII, 1849, S. 501—533 (in einem Abschnitt der Abhandlung: „Zur neutestamentlichen Kritik") entgegen, und als Ernesti in den Stud. und Krit. 1851, S. 595—632 nochmals auf den Gegenstand zurückkam, antwortete er ihm Theol. Jahrb. XI, 1852, S. 133—144 in der Abhandlung: „Über Philipp. 2, 6 f." Ich werde im Folgenden auf die Stellen dieser beiden Abhandlungen, welche der Ausführung unseres Textes zur Ergänzung dienen, an den entsprechenden Orten verweisen, und das Wichtigere daraus mittheilen. D. H.]

2) Vgl. Theol. Jahrb. VIII, 502: „Ich habe meine Bedenken über den Philipperbrief in die drei Hauptmomente zusammengefasst: 1) den Anklang an gnostische Ideen in der Stelle 2, 6—9, 2) den Mangel an einem ächt paulinischen Inhalt, 3) das Auffallende in einigen geschichtlichen Angaben."

Philipperbrief im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke, und zwar gleichfalls so, dass er sie nicht sowohl bestreitet, sondern sich vielmehr an sie anschliesst und sie mit der nöthigen Modification sich aneignet. Die in dogmatischer Hinsicht stets für ebenso wichtig als schwierig gehaltene Stelle Phil. 2, 5 scheint nur aus der Voraussetzung erklärt werden zu können, dass der Verfasser des Briefs gewisse gnostische Zeitideen vor Augen hatte. Welche eigenthümliche Vorstellung ist es doch, von Christus zu sagen, er habe es, obgleich er in göttlicher Gestalt war, nicht für einen Raub gehalten, oder, wie die Worte grammatisch genauer zu nehmen sind, es nicht zum Gegenstand eines *actus rapiendi* machen zu müssen geglaubt, Gott gleich zu sein. War er schon Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war, war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentrische, unnatürliche, sich selbst widersprechende Gedanke wäre es gewesen, Gott gleich zu werden? Soll nicht eben dieses Undenkbare eines solchen Gedankens durch den eigenen Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bezeichnet werden? Wie kommt denn aber der Verfasser dazu, etwas so Undenkbares auch nur verneinend von Christus zu sagen? Kam es also auch bei Christus nicht wirklich zu einem solchen Akt raubsüchtiger Anmassung, so wäre es ihm gleichwohl, wenn auch nicht moralisch, doch an sich möglich gewesen. Wie sollen wir uns diess erklären? Die Möglichkeit, wie der Verfasser des Briefs auf einen solchen Gedanken kommen konnte, sehen wir in den Lehren der Gnostiker vor uns. Es ist eine bekannte gnostische Vorstellung, dass in einem der Äonen, und zwar in dem letzten in der Reihe derselben, der gnostischen Sophia, die leidenschaftliche, excentrische, naturwidrige Begierde entstund, in das Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, um sich mit ihm, dem Absoluten, unmittelbar zu verbinden und mit ihm Eins zu werden. Als ein προάλλεσθαι, ein rasches Hervorspringen, ein hastiges affectvolles Streben, als eine τόλμη, ein kühnes, gewaltthätiges Unternehmen, wird diese Begierde beschrieben [1]).

---

1) Irenäus, Adv. haer. 1. 2, 2.

Jener Äon wollte also mit Gewalt an sich reissen und sich aneignen, was seiner Natur nach ihm nicht zukommen konnte, worauf er demnach auch kein Recht hatte, nur ist dieser ganze Akt und das, worauf er geht, etwas rein Geistiges, die Sophia wollte nämlich, wie die Gnostiker es bezeichneten, κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ, τῷ τελείῳ, mit dem Vater, dem absolut Vollkommenen sich in Gemeinschaft setzen, und καταλαβεῖν τὸ μέγεθος αὐτοῦ, seine Grösse, sein absolutes Wesen geistig in sich aufnehmen, was demnach eine solche Identität mit Gott dem Absoluten ist, wie sie in dem Ausdruck des Philipperbriefs τὸ εἶναι ἴσα θεῷ liegt. Eben diess nun aber, dass dieser Akt nach dem ursprünglich gnostischen Begriff desselben nur ein rein geistiger Akt ist, macht es erst begreiflich, wie von einem solchen scheinbar sich selbst widersprechenden Streben nach dem εἶναι ἴσα τῷ θεῷ die Rede sein kann. Auf der einen Seite soll diese Identität mit Gott erst realisirt werden, auf der andern wird ihre Realität schon vorausgesetzt. Die Erklärer des Philipperbriefs können daher nicht umhin, zu bemerken, die richtige Erklärung des οὐχ ἁρπ. ἡγήσ. vertrage sich allein mit der Vorstellung des εἶναι ἴσα θεῷ als etwas, das Christus noch nicht besass, denn sonst könnte ja nicht gesagt werden, dass er es nicht habe an sich reissen wollen. Aber hiezu müsse, damit die Verzichtleistung als eine freiwillige gedacht werden könne, das Vermögen vorausgesetzt werden, was in dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπ. liege. Christus habe die göttliche Herrlichkeit *potentiâ* in sich gehabt, und hätte sie sich geben, in seinem Leben zur Erscheinung bringen können. Weil es aber nicht im Zwecke des Erlösungswerks lag, dass Christus gleich anfangs göttliche Ehre empfangen sollte, wäre es, wenn er sie sich genommen hätte, ein Raub, eine Anmassung gewesen. Was soll aber Christus gewesen sein, wenn er ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων die göttliche Herrlichkeit nur *potentia* hatte, wenn er als wirklicher Gott doch nicht Gott war, und wie kann auch nur daran gedacht werden, zu sagen, er habe freiwillig auf etwas verzichtet, was er der Natur der Sache nach nicht haben konnte? Dieses Sein und Nichtsein, dieses Haben und Nichthaben ist nur auf dem geistigen Gebiet möglich. Es ist

der Unterschied des an sich Seienden von dem, was nicht blos an sich, sondern auch für das Bewusstsein ist. Die gnostischen Äonen sind die Kategorien und Begriffe, in welchen das Absolute zum Object des subjectiven Bewusstseins wird, und sie sind so selbst die geistigen Subjecte, in welchen das Absolute sich subjectivirt und individualisirt, oder die subjective Seite, auf welcher das Absolute nicht blos das Absolute an sich, sondern auch das absolute Selbstbewusstsein ist. Da sie aber nur in der Mehrheit sind, was das Absolute in der Einheit ist, so entsteht in der absteigenden Reihe der Äonen eine immer grössere Incongruenz zwischen dem Bewusstsein, dessen Object das Absolute ist, und dem Absoluten selbst als dem Object des Bewusstseins. An sich kann das Bewusstsein dieser geistigen Subjecte, der Äonen, in welchen das Bewusstsein selbst als die subjective Seite jener objectiven gegenüber sich darstellt, nur auf das Absolute gehen, und doch können sie es, je tiefer sie stehen, mit ihrem Bewusstsein um so weniger umfassen und begreifen (καταλαβεῖν). So richtet sich nun auch jener Äon mit der ganzen Energie seiner geistigen Thätigkeit auf das Absolute, er will es erfassen, begreifen, ihm gleich, mit ihm Eins werden, aber er unternimmt dadurch nur etwas an sich Unmögliches, etwas, wodurch er die Schranke seiner geistigen Natur überspringt, und gleichsam einen widernatürlichen Raub am Absoluten begehen will. Darum kann es der Natur der Sache nach nicht gelingen [1]), er wird sich, indem er von diesem Triebe seiner geistigen Natur sich fortreissen lässt, nur der Negativität seines Wesens bewusst, was die Gnostiker dadurch darstellten, dass sie ihn aus dem Pleroma in das κένωμα herabfallen liessen [2]). So ist nun auch in unserer Stelle, im Zusammenhang mit jenem ἁρπαγμὸς, von einem κενοῦν die Rede, und es ist somit deutlich zu sehen, wie der Verfasser des Philipperbriefs sich in der Sphäre derselben Vorstellungen bewegt, und sie zur

1) Διὰ τὸ ἀδυνάτῳ ἐπιβαλεῖν πράγματι. Iren. a. a. O.

2) Iren. 1. 4, 1: ἐν σκιαῖς καὶ κενώματος τόποις — ἔξω φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, 4, 2: ἐν τῷ σκότει καὶ τῷ κενώματι, vergl. Theodoret, Haer. fab. 1, 7: ἔξω τοῦ πληρώματος — ἐν σκιᾷ τινι καὶ κενώματι διάγειν.

Grundlage seiner Darstellung macht, nur findet nun dabei zugleich der Unterschied statt, dass er, was bei den Gnostikern eine rein speculative Bedeutung hat, moralisch wendet. Während daher bei den Gnostikern jener ἁρπαγμὸς zwar wirklich geschieht, aber als ein widernatürliches Beginnen sich in sich selbst aufhebt, und nur etwas Negatives zur Folge hat [1]), darf es hier vermöge einer sittlichen Selbstbestimmung gar nicht zu einem solchen ἁρπαγμὸς kommen und das Negative, das auch so stattfindet, nicht in Folge eines misslungenen, sondern eines gar nicht geschehenen Akts, ist nun die freiwillige Verzichtleistung und Selbstentäusserung, durch einen Akt des

1) Doch gilt auch diess (wie Th. Jahrb. VIII, 507 bemerkt ist) nicht unbedingt. „Jener Äon, welcher das absolute Wesen Gottes erfassen und begreifen wollte, und weil er das an sich Unmögliche erstrebte, aus dem πλήρωμα in das κένωμα fiel, kam ja zuletzt doch in das Pleroma, in das am Schlusse des Weltlaufs alles Geistige zur Einheit mit dem Absoluten aufgenommen wird. Dadurch lernen wir nun auch erst jenes widernatürliche Streben recht verstehen. Widernatürlich war es nur, sofern jener Äon auf unmittelbare, unvermittelte Weise haben wollte, was erst durch den ganzen Process, in welchem nach gnostischer Anschauung die Weltentwicklung besteht, vermittelt werden musste,.... sofern es in dem Äon aus einem der Natur der Sache widerstreitenden Triebe seiner Subjectivität entstand, sofern es aber zugleich der Anfang war, mit welchem, als ihrer Voraussetzung, die Weltentwicklung ihren Verlauf nahm, war es ein nothwendiges Moment, wie die Entstehung der Welt, wenn sie als Abfall gedacht wird, immer beides zugleich ist, subjectiv willkürlich und objectiv nothwendig.“ Der ἁρπαγμὸς bezeichnet daher diess, dass der Äon „die Identität mit dem Absoluten, welche erst durch den ganzen Weltprocess realisirt werden konnte, gleichsam sprungsweise, mit Einem Male, durch einen gewaltsamen Akt, oder wie durch einen Raub an sich reissen wollte“, dass er „willkürlich und gewaltsam vorgreifend an sich reissen wollte, was erst in einer bestimmten Ordnung ihm zu Theil werden konnte.“ Christus hat davon das Gegentheil gethan; er hat das εἶναι ἴσα θεῷ, „die ihn Gott gleichstellende göttliche Verehrung“, nicht gewaltsam, als ein ihm vermöge seiner göttlichen Natur (der μορφὴ θεοῦ) zustehendes Recht an sich gerissen, sondern durch freiwillige Selbstentäusserung sich verdient (vgl. Th. Jahrb. XI, 134 f. VIII, 508 f.). Dabei erkennt der Verf. (Th. Jahrb. XI, 142) ausdrücklich an, dass sich der Ausdruck ἁρπαγμὸς nicht als ein gnostischer nachweisen lasse, aber er glaubt, auf den Ausdruck komme es auch nicht an, wenn nur die Sache, die er bezeichnen soll, bei den Gnostikern sich vorfinde. (Zus. d. H.)

Willens, ein ἑαυτὸν κενοῦν statt des γενέσθαι ἐν κενώματι. Nur aus der Voraussetzung jenes gnostischen ἁρπαγμὸς in seinem speculativen Sinne lässt sich die moralische Unterlassung des ἁρπαγμὸς im Sinne des Philipperbriefs recht begreifen. Denn welchen Sinn soll es haben, sobald die Sache moralisch gewendet wird, Christus habe nicht zuvor schon, vor seiner sittlichen Erprobung, an sich reissen wollen, was er nur auf dem Wege der sittlichen Erprobung erlangen konnte? Was nur durch sittliches Streben zu gewinnen ist, kann doch Niemand anders als in Folge seines sittlichen Strebens gewinnen. Diess versteht sich ja von selbst, und darf auch nicht erst gesagt werden, wird es aber gleichwohl gesagt, so kann es nur mit Rücksicht auf etwas Anderes gesagt werden, was die Veranlassung gibt, etwas zu sagen, was man ohne eine solche Veranlassung wenigstens nicht gerade in dieser Form gesagt hätte [1]). Wie

1) Auf diesen Punkt legt der Verf. auch Th. Jahrb. VIII, 508 f. ein besonderes Gewicht. „War Christus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων", sagt er, „so hatte er als solcher die Qualität eines göttlichen Wesens. War nun aber dieses ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν noch kein εἶναι ἴσα θεῷ, so muss vorausgesetzt werden, dass das, was er an sich war, als ἐν μ. θ. ὑπάρχων, erst dadurch zu einem εἶναι ἴσα θεῷ werden, oder zum wahren und wirklichen Inhalt seines Selbstbewusstseins werden konnte, nachdem er seine göttliche Natur auf dem Wege des sittlichen Sterbens (l. Strebens) durch die Erprobung seines Gehorsams bethätigt hatte. Hieng aber das εἶναι ἴσα ganz am Begriff des Sittlichen, wie kann Christus auch nur entfernt der Gedanke an die Möglichkeit zugeschrieben werden, ohne sittliche Bethätigung zu erhalten, was nur Folge der sittlichen Bethätigung sein kann? Es ist daher klar, dass der Schriftsteller nicht von sich selbst darauf gekommen sein kann, auch nur verneinend von Christus auszusagen, dass er einen solchen in seinem eigenen Widerspruch sich aufhebenden Gedanken oder Vorsatz gehabt habe, er kann ihm nur durch einen bestimmten äussern Anlass nahe gelegt worden sein." Das letztere hatte nun auch Ernesti zugegeben, aber er wollte diesen Anlass in der mosaischen Erzählung vom Sündenfall finden. Hiegegen zeigt Baur a. a. O. VIII, 509 ff., XI, 138 ff., wie wenig diese Parallele zutreffe, und wie wenig in der Stelle des Philipperbriefs eine Hindeutung auf jene Erzählung wahrzunehmen sei; er macht namentlich darauf aufmerksam, dass der μορφὴ θεοῦ, welche Christus beigelegt wird, in dem Zustand der Stammeltern vor dem Sündenfall nichts entspreche, dass der Raub, welchen jene an dem Baume im Paradiese be-

sehr der Verfasser des Briefs die gnostische Vorstellungs- und Ausdrucksweise vor sich hatte und zur Grundlage seiner Darstellung machte, beweisen auch die übrigen Ausdrücke, deren er sich bedient. So einfach der Gegensatz der μορφὴ θεοῦ und der μορφὴ δούλου zu sein scheint, der eigentliche Begriff der μορφὴ θεοῦ ergibt sich auch nur aus dem Sprachgebrauch der Gnostiker, bei welchen die Ausdrücke μορφή, μορφοῦν, μόρφωσις sehr gewöhnlich waren. Das, was den eigenthümlichen Charakter eines höhern geistigen Wesens ausmacht, der seinem Wesen adäquate Begriff ist, ist seine μορφή. Desswegen sagten die Gnostiker von jenem gefallenen Äon, er sei, als er ausserhalb des Lichts und des Pleroma sich befand, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος gewesen, ὥσπερ ἔκτρωμα, und zwar διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι, weil ihm das fehlte, was zu seiner geistigen Natur gehörte, und das Erste, was der aus dem Pleroma ihm zur Hülfe gesandte Christus mit ihm vornahm, war das τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν [1]). Er sollte aus dem Zustand der völligen Negation, in welchem er sich befand, wieder zu sich kommen, seine μορφή wieder erhalten, und zwar so, dass in dem Process dieses μορφοῦν auf das Moment der μόρφωσις κατ' οὐσίαν, auf das, was der Äon zuerst nur an sich, substanziell war, erst folgte die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, durch welche er das, was er an sich war, auch mit vollem Selbstbewusstsein war. Schon hieraus ergibt sich, dass das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν gleichbedeutend und identisch ist mit dem εἶναι ἴσα θεῷ [2]). Es lässt sich

---

giengen, mit dem ἁρπαγμός, zu dem Christus sich hätte versucht finden können, keinerlei Ähnlichkeit habe, und dass das εἶναι ἴσα θεῷ, welches diesem nicht auf dem Weg eines ἁρπαγμὸς zu Theil wurde, etwas ganz anderes sei, als das ἔσεσθε ὡς θεοί, welches die Schlange den Stammeltern verspricht, und welches sie schliesslich auch durch den Genuss der verbotenen Frucht erhielten, da dieses in nichts Anderem bestand, als in der Erkenntniss des Guten und Bösen. (Zus. d. H.)

1) Vgl. Iren. 1. 4, 1. 5, 1. Theod. Haer. fab. 1, 7.

2) Aber doch (wie der Verf. Th. Jahrb. VIII, 507 erläutert) mit dem „Unterschied des an sich Seienden von dem, was nicht blos an sich, sondern auch für das Bewusstsein ist.“

aber auch diess noch bestimmter als gnostischer Sprachgebrauch nachweisen. Von dem Νοῦς oder Μονογενὴς sagten die Gnostiker, er sei ὅμοιός τε καὶ ἴσος τῷ προβαλόντι, dem Uräon, oder dem absoluten Urgrund, als der μόνος χωρῶν τὸ μέγεθος τοῦ πατρὸς, sofern er allein die absolute Grösse des Vaters fasst, das Absolute in ihm zum Bewusstsein sich aufschliesst [1]). Desswegen wird er auch als der Inbegriff aller Äonen des Pleroma, die ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος genannt. Vollendet wird die Zahl der Äonen durch Christus und den heiligen Geist. Christus lehrte die Äonen, dass das Wesen des Vaters an sich völlig unbegreiflich ist und die Erkenntniss desselben nur durch den Monogenes vermittelt wird, und die Ursache des ewigen Seins der Äonen sei das absolute, für sie völlig unbegreifliche Wesen des Vaters, die Ursache der Entstehung des Monogenes aber, durch welchen der Vater allein erkannt wird, und seiner μόρφωσις das, was am Vater begreiflich ist, ᾧ δὴ ἴσός ἐστι (ὁ μονογενὴς), er ist ihm gleich, mit ihm identisch, sofern er den Vater begreift, subjectiv ist, was der Vater objectiv ist. Eben dieses ἴσός εἶναι τῷ πατρὶ ist demnach seine μόρφωσις oder seine μορφὴ, und da diese μορφὴ nichts anders, als das Gleichsein, das Einssein mit dem Vater ist, ist er eigentlich selbst die μορφὴ des Vaters, oder ὑπάρχων ἐν μορφῇ θεοῦ. Durch den heiligen Geist sollten alle Äonen μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσοι geworden sein, einander gleich, so dass jeder war, was die andern waren, somit auch ebenso ἴσος dem Vater, wie es der Nus oder Monogenes ist, und ebendarin, dass sie so ἴσοι waren, bestund ihre μορφὴ [2]). Wie sollte es nun bei

1) Iren. 1. 1, 1.

2) Um sich klar zu machen, welche Schwierigkeiten in der klassischen Stelle des Philipperbriefs immer zurückbleiben müssen, so lange ihre Lösung nicht auf dem obigen Wege versucht wird, sehe man nur nach, wie Usteri, Entw. des paul. Lehrb. 4. A. S. 309—315, an dieser Stelle, gewiss nicht ohne guten Grund, sich abmüht. Er kann, worin das Hauptmoment ganz richtig getroffen ist, aus der Antinomie der Frage nicht herauskommen: ob die Ausdrücke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, und ἴσα εἶναι θεῷ, von deren Auffassung auch die der entgegengesetzten abhänge, in sittlich religiöser oder physisch substanzieller Bedeutung zu nehmen sind.

einem Schriftsteller, auf welchen gnostische Vorstellungen einen so sichtbaren Einfluss gehabt haben, noch befremden können, dass er auch dem gnostischen Doketismus nahe genug kommt, wie diess unstreitig V. 7 f. der Fall ist? War Christus, als ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, nur ὅμοιος, so war er kein wahrer und wirklicher Mensch, sondern schien nur ein solcher zu sein. Nur Ähnlichkeit, Analogie, nicht aber Identität und Wesensgleichheit kann der Ausdruck ὁμοίωμα bezeichnen (man vgl. Röm. 6, 5), und die Stelle Röm. 8, 3, wo vom Sohn gesagt ist, Gott habe ihn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, kann hier nicht als Parallele gelten, da sie gerade das Gegentheil beweist, sofern das ὁμοίωμα, das bei dem Sohn, seinem Begriff nach, bei der σὰρξ ἁμαρτίας angenommen werden muss, Phil. 2, 7 auf die Menschheit überhaupt ausgedehnt ist, was eben der Unterschied der doketischen und der orthodoxen Ansicht ist. An dieser Bedeutung von ὁμοίωμα ist in unserer Stelle um so weniger zu zweifeln, da auch das unmittelbar dabei stehende σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος nicht anders genommen werden kann. Will man auch ὡς und εὑρεθῆναι nicht premiren (obgleich in ὡς ebenso nur der Begriff einer Meinung, Ansicht oder einer Vergleichung liegt, wie εὑρεθῆναι, nicht geradezu gleichbedeutend mit εἶναι, nur auf die äussere Erscheinung, auf die an einem Subject äusserlich sich zu erkennen gebende Beschaffenheit geht), so liegt doch in σχῆμα gar zu deutlich nur der Begriff eines *externus habitus* und zugleich der Begriff des Wandelbaren, Vorübergehenden, in kurzer Zeit Verschwindenden (man vergl. 1. Cor. 7, 31)[1]. Ächt gnostisch lässt der Verfasser des Briefs endlich auch noch die Macht und Herrschaft Christi auf gleiche Weise auf die drei Regionen, die himmlische, irdische und unterirdische sich erstrecken, wobei uns die καταχθόνιοι wohl noch besonders an die gnostische Idee der Höllenfahrt erinnern dürfen. Dieses eigene, sowohl im Philipperbrief als in jenen beiden andern Briefen bemerkbare Ineinanderfliessen gnostischer und kirchlicher Vorstellungen, wobei Vorstellun-

---

1) Weiteres hierüber Th. Jahrb. VIII, 515 f. XI, 144. D. H.

gen, welche schon das Gepräge der Gnosis an sich tragen, auf eine noch ganz unbefangene Weise aufgenommen und nur soweit modificirt werden, als es das praktisch-religiöse Interesse der Verfasser dieser Briefe erforderte, gehört offenbar einer Zeit an, in welcher die Gnosis noch nicht die specifische Erscheinung war, die sie in der Folge wurde, sondern aus den in der Zeit überhaupt vorhandenen Elementen sich erst entwickelte. Es war die Zeit der erst erwachenden, durch gemeinsame Zeitideen angeregten, christlichen Speculation, durch welche das christliche Bewusstsein selbst erst seinen bestimmten dogmatischen Inhalt erhielt. Ihr leitendes und bewegendes Interesse hatte diese erste christliche Speculation in der Idee der Person Christi, in welcher man mehr und mehr den absoluten Inhalt des christlichen Bewusstseins objectivirte. Dieses Interesse an der Person Christi spricht sich besonders in dem doxologischen Character schon solcher Stellen, wie Eph. 1, 19 f., 3, 8 f., Col. 1, 15 f., noch mehr aber unserer ganz doxologisch lautenden Stelle aus.

Die Verwandtschaft des Inhalts mit der Gnosis ist der Hauptberührungspunkt des Philipperbriefs mit den Briefen an die Epheser und Colosser. Im Übrigen unterscheidet er sich von ihnen hauptsächlich durch die in ihm vorherrschende Subjectivität des Gefühls. Man rühmt diess als einen eigenthümlichen Vorzug des Briefs, aber so zart und ansprechend auch die Empfindungen und Gesinnungen sind, die in ihm sich kund geben, so wenig ist dabei zu übersehen, dass monotone Wiederholung des zuvor schon Gesagten, Mangel an einem tiefer eingreifenden Zusammenhang, und eine gewisse Gedankenarmuth, deren Bewusstsein den Verfasser selbst gedrückt zu haben scheint, wenn er zu seiner Entschuldigung sagt 3, 1 τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν, ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές, nicht minder hervorstechende Züge des Briefes sind. Hiemit hängt zusammen, was hauptsächlich ein weiteres Kriterium zur Beurtheilung des Briefs ist, dass man überhaupt eine motivirte Veranlassung zur Abfassung eines solchen Schreibens, einen bestimmter ausgesprochenen Zweck und Grundgedanken vermisst. Zwar wird gegen jüdische Geg-

ner polemisirt, aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, es geschehe diess nur desswegen, weil es einmal zum stehenden Character der paulinischen Briefe zu gehören schien. Es fehlt dieser Polemik durchaus an Frische und Natürlichkeit, an der Objectivität der gegebenen Verhältnisse. Kann es eine allgemeinere Bezeichnung von Gegnern des Christenthums geben als die 3, 18: πολλοὶ περιπατοῦσιν, οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. Was von den Interpreten zur Characteristik dieser judaisirenden Gegner und Irrlehrer bemerkt wird, ist nur andern Briefen entnommen, während unser Brief selbst nichts Specielleres darbietet. Man weiss sogar nicht einmal, wo diese Gegner zu suchen sind, in Rom oder in Philippi. Mit vergeblichem Erfolg sollen die starken Ausdrücke, deren sich der Verfasser zur Schilderung seiner Gegner bedient, seiner Polemik die ihr fehlende Farbe geben. Wie unfein wird sie 3, 2 durch die harten Worte βλέπετε τοὺς κύνας, wie gezwungen durch den gesuchten Gegensatz zwischen κατατομή und περιτομή, Zerschnittene und Beschnittene, eingeleitet! Die Christen sollen die wahre περιτομή, die Juden die falsche oder die κατατομή sein, aber wie schief ist der qualitative Unterschied zwischen der wahren und falschen Beschneidung durch die quantitative Steigerung der περιτομή zu einer κατατομή ausgedrückt! Und dieser so eigene unnatürliche Gegensatz wird nicht gemacht, um etwas die Sache selbst Betreffendes zu sagen, sondern nur, wie man deutlich sieht, in der Absicht, um dem Apostel, indem er die περιτομή von sich selbst aussagt, dadurch Gelegenheit zu geben, von seiner eigenen Person zu reden, woran den Verfassern der pseudoapostolischen Briefe, wie schon bemerkt worden ist, im Bewusstsein der Duplicität ihrer Person immer gar viel gelegen ist. Aber man betrachte nur die Stelle selbst, in welcher der Apostel von sich spricht, was ist sie anders, als die augenscheinliche Copie der Stelle 2. Cor. 11, 18 f.? Hier haben wir schon in den ἐργάται δόλιοι V. 13 die κακοὺς ἐργάτας unsrer Stelle vor uns, im Folgenden schliesst sich



sodann in einer Reihe von Zügen die eine Stelle an die andere an, und selbst der durch den Begriff der περιτομή auf den Apostel gemachte Übergang lässt sich aus dem Original unserer Stelle erklären. Der Apostel spricht 2. Cor. 11, 18 f. von seinem καυχᾶσθαι im Gegensatz gegen das καυχᾶσθαι seiner judaisirenden Gegner, welches von ihm V. 18 als ein καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα bezeichnet wird, und ihn zu der Erwiederung veranlasst: Wenn einmal auf äussere Dinge dieser Art so grosses Gewicht gelegt werden soll, so könne auch er derselben Vorzüge sich rühmen, so ungern er auch sich entschliesse, von solchen Dingen zu reden. Dieses καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα verstund nun der Verfasser unsers Briefs vorzugsweise von dem Ruhm der Beschneidung, und lässt daher den Apostel V. 3 sogleich sagen: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, wobei er nun zwar, um dem Apostel die wahre περιτομή zuzuschreiben, den Begriff derselben zunächst geistig nimmt, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες, καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, aber in den unmittelbar darauf folgenden Worten: καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκὶ, den Begriff der leiblichen Beschneidung festhält. Hierin haben wir also, was der Apostel 2. Cor. 11, 18 von sich sagt: κἀγὼ καυχήσομαι, nämlich ἐν σαρκὶ, und wie er im Folgenden (man vergl. V. 23 ὑπὲρ ἐγὼ) mit seinem καυχᾶσθαι das der Gegner noch überbieten will, so heisst es auch hier: εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκὶ, ἐγὼ μᾶλλων. Dieses πεποιθέναι ἐν σαρκὶ, das nur ein anderer Ausdruck für das καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα 2. Cor. 11, 18 ist, wird sodann unter Voranstellung der περιτομή als des Hauptbegriffs weiter ausgeführt V. 5, wo es nach den Worten: περιτομῇ ὀκταήμερος, heisst: ἐκ γένους Ἰσραὴλ statt Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ, und statt Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ, 2. Cor. 11, 22. Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, womit jedoch nur die Einleitung gemacht ist, den Apostel noch weiter von seiner Person reden zu lassen, indem er jenem πεποιθέναι ἐν σαρκὶ seine jetzige christliche Lebensansicht gegenüberstellt. Wie lässt sich verkennen, dass der Verfasser des Briefs die Stelle im Korinthierbriefe vor Augen hatte, und an sie auf eine Weise sich hielt, wie vom Apostel selbst nicht geschehen

tend war, warum ist sie da, wo man sie zunächst erwähnt finden sollte, nicht ausdrücklich genannt, da ja die Worte ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας nicht speciell davon verstanden werden können, dass ihm eine solche Unterstützung namentlich zu Korinth zugekommen sei, sondern nur im Allgemeinen sagen, dass er von dem Zeitpunkt an, als er nicht mehr in Macedonien war, auf diese Weise von ihnen unterstützt worden sei. Ist hier nicht klar, dass nicht der Apostel selbst, welcher gerade den wichtigsten Fall hier nicht mit Stillschweigen hätte übergehen können, sondern nur ein Anderer als der Apostel so schreiben konnte, ein Anderer, welcher jenen Fall aus dem vor ihm liegenden zweiten Brief an die Korinthier als bekannt voraussetzte, und mit Rücksicht darauf die weiteren Unterstützungen, die er hier als minder bekannt noch besonders namhaft machen zu müssen glaubte, mit dem eigenen nur hieraus zu erklärenden καὶ einleitete? Je öfter aber solche Unterstützungen stattfanden, je mehr der Apostel auf sie als etwas Gewöhnliches und Stehendes wenigstens bei der Gemeinde in Philippi rechnen konnte, desto schwieriger wird, die Annahme solcher fortgehenden Unterstützungen mit dem 1. Cor. 9, 15 ausgesprochenen Grundsatze zu vereinigen. Dass sie namentlich während eines Aufenthaltes des Apostels in Thessalonich wiederholt stattgefunden haben, hat auch diess gegen sich, dass die Apostelgeschichte wenigstens von einem solchen länger dauernden Aufenthalt des Apostels zu Thessalonich nichts zu wissen scheint. Man kann kaum etwas anderes annehmen, als dass der Verfasser des Briefs das, was er 2. Cor. 11, 9 über die ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας vorfand, verallgemeinerte und so den Apostel von dem Zeitpunkt an, seit er nicht mehr in Macedonien war (ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας), oder vielmehr, da er ja schon den Aufenthalt des Apostels in dem gleichfalls zu Macedonien gehörenden Thessalonich zu dem ἐξελθεῖν ἀπὸ Μακεδονίας rechnet (woraus zu sehen ist, dass er unter den ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας nur Christen aus Philippi verstund), sobald er Philippi verlassen hatte, durch regelmässige Beiträge von der Gemeinde in Philippi unterstützt werden liess. Es lässt uns demnach auch das, was

Phil. 4, 10 f. über eine speciellere Veranlassung des Briefs gesagt worden ist, nicht klar in die Verhältnisse hineinsehen, unter welchen er vom Apostel selbst geschrieben worden sein soll, und es könnte somit schon diess die Vermuthung begründen, dass wir hier keine wirklichen Verhältnisse, sondern nur eine fingirte Situation vor uns haben, was, je näher wir die geschichtliche Motivirung des Briefs betrachten, nur um so wahrscheinlicher werden kann.

Besondere Aufmerksamkeit verdient noch, was Phil. 1, 12 nicht blos über die grossen Fortschritte des Evangeliums in Rom, sondern auch über den tiefen Eindruck, welchen die Gefangenschaft des Apostels und seine Verkündigung des Evangeliums in dem ganzen Prätorium und in ganz Rom hervorgebracht habe[1], gesagt wird. Diese Angabe steht ganz für sich, sie wird weder durch die übrigen, angeblich aus der römischen Gefangenschaft des Apostels geschriebenen Briefe, noch anderswoher bestätigt. Wer wollte jedoch die an sich nicht unmögliche Sache bezweifeln, hätte nur nicht der Verfasser des Briefs selbst noch ein anderes Datum in seinen Brief aufgenommen, das uns in seine Combination zu deutlich hineinsehen lässt, als dass wir seine Behauptung geradezu für historisch halten können. Die Aufmerksamkeit, welche das Evangelium in dem ganzen Prätorium und in Rom überhaupt gefunden hatte, soll, wie wir aus 4, 22 sehen, zur Folge gehabt haben, dass es nun sogar Glaubige in dem kaiserlichen Hause selbst gab. Ἀσπάζονται ὑμᾶς, sagt ja der Verfasser am Schlusse seines Briefs, πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. Man sieht, welches Gewicht auf diesen glänzenden Erfolg der apostolischen Predigt in Rom gelegt wird, ohne Zweifel hat der Verfasser auch schon in den λοιποὶ πάντες 1, 13 ganz besonders diese ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας im Auge. Woher kommt es nun, dass wir von einem solchen für die Geschichte des Christenthums so merkwürdigen Erfolge der Wirksamkeit des Apostels während seiner römischen Gefangenschaft gerade nur aus

1) Ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι, wer sollen diese λοιποὶ πάντες sein, wenn nicht das römische Publikum überhaupt?

dem Briefe an die Philipper Kunde erhalten? Den Schlüssel der Erklärung gibt der 3, 4 erwähnte Clemens. Es muss wohl von selbst in die Augen fallen, dass dieser in den apostolischen Briefen sonst nie genannte Clemens, hier gerade, in einem Briefe, in welchem nicht einmal unter den Grüssenden ein anderer der Freunde und Gehülfen des Apostels namentlich angeführt wird, mit einer gewissen Auszeichnung, somit auch mit einer besondern Absicht genannt ist. Es ist, da weder die Geschichte noch die Sage von einem andern Clemens aus jener Zeit weiss, derselbe Clemens, welcher sonst in die engste Verbindung mit dem Apostel Petrus gesetzt wird, und von ihm zum ersten Bischof der römischen Gemeinde geweiht worden sein soll. Von eben diesem Clemens wollte nun die Sage auch wissen, dass er ein Verwandter des kaiserlichen Hauses gewesen sei. Die clementinischen Homilien, welche von diesem Clemens ihren Namen haben, ihn zum Schüler, Begleiter und Nachfolger des Apostels Petrus machen und seine Lebensgeschichte in der Form eines christlichen Romans erzählen, sagen von ihm auch, er sei ἀνὴρ πρὸς γένους Τιβερίου Καίσαρος, aus dem Geschlechte des Kaisers Tiberius gewesen [1]). Die Sage kannte also einen Clemens, welcher als Mitglied des kaiserlichen Hauses selbst durch einen Apostel bekehrt worden war, und wir haben somit in diesem Clemens ganz den Mann vor uns, in dessen Person das Christenthum im Kreise des kaiserlichen Hauses selbst repräsentirt ist. Von Einem auf mehrere schliessend konnte nun der Verfasser des Briefs seinen Apostel von glaubigen Mitgliedern des kaiserlichen Hauses in der Mehrheit angelegentliche Grüsse an die Gemeinde in Philippi schreiben lassen. Wie hatte aber das Christenthum im kaiserlichen Hause Eingang gefunden, auf welchem Wege war auch nur die Kunde von ihm dahin gelangt? Hiezu bot sich ein anderes bekanntes Datum dar, das Verhältniss, in welchem der Apostel Paulus als römischer Gefangener zu dem Prätorium gekommen war. Das Prätorium stund ja

1) Hom. 4, 7. vgl. 14, 10, wo von dem Vater des Clemens gesagt wird, er sei πρὸς γένους ὑπάρχων Καίσαρος.

in der nächsten Verbindung mit dem kaiserlichen Hause, und dem ***praefectus praetorio***, dem στρατοπεδάρχης Ap.-Gesch. 28, 16, war der Apostel nach seiner Ankunft in Rom übergeben und von einem Soldaten der kaiserlichen Leibwache bewacht worden. Hier also konnte sich dem Christenthum eine Thüre eröffnen, um, sobald es im Prätorium Glauben gefunden hatte, in das kaiserliche Haus selbst einzudringen. Wie leicht reiht sich so das Eine an das Andere, und wie natürlich erklärt sich die Emphase, mit welcher gleich im Eingange des Briefs die προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου und das φανεροὺς γενέσθαι ἐν Χριστῷ τοὺς δεσμοὺς ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι hervorgehoben wird? Die gegebenen beiden Momente sind der römische Clemens auf der einen und der ***praefectus praetorio*** auf der andern Seite. Was zwischen beiden liegt, das Interesse des ganzen Prätoriums für Paulus und das Christenthum und die Bekehrung von mehreren Mitgliedern des kaiserlichen Hauses zum Christenthum vermittelt als natürliche Folgerung jene beiden Data. Wollte man nun aber aus dem Natürlichen dieser Combination auf einen ebenso natürlichen Hergang in der Wirklichkeit selbst schliessen, so müsste es sich mit dem römischen Clemens anders verhalten, als es sich wirklich mit ihm verhält. Er gehört allerdings nicht blos der Sage an, es liegt der Sage etwas Factisches zu Grunde, aber dieses Factische zeigt uns nur, dass der Apostel selbst hier den römischen Clemens nicht genannt haben kann. Es ist längst mit Recht bemerkt worden [1], dass der ***fundus fabulae*** in Betreff des römischen Clemens jener Flavius Clemens ist, welchen wir aus Sueton [2], Dio Cassius [3] und Eusebius [4] kennen. Die Übereinstimmung lässt sich nicht wohl verkennen, und ist merkwürdig genug als Beispiel des Bildungsprocesses einer christlichen Sage, welchem wir hier bei einer so bedeutenden Person der christlichen Sage, wie dieser römische Clemens ist, ganz auf den Grund sehen können.

1) Schon von Cotelier zu Recog. S. Clem. 7, 8. Patr. Apost. T. 1. S. 360.
2) Domit. c. 15.
3) In dem Auszuge des Xiphilinus 67, 14.
4) H. E. 3, 18.

Von beiden, von dem Clemens der römischen Kaisergeschichte und dem der christlichen Sage wird gesagt, sie seien mit dem kaiserlichen Hause verwandt gewesen. Ausdrücklich nennt Sueton jenen Flavius Clemens einen *patruelis* Domitians. Dass er ein Freund und Anhänger des Christenthums war, ist mit Recht daraus zu schliessen, dass die ἀθεότης, wegen welcher er von Domitian zum Tode verurtheilt wurde, und mit welcher bei Dio Cassius die in demselben Zusammenhang erwähnten ἤθη τῶν Ἰουδαίων gleichbedeutend sind, die gewöhnliche heidnische Bezeichnung des Christenthums ist. Die *contemtissima inertia,* die ihm Sueton zum Vorwurf macht, stimmt damit gut zusammen, da er als Christ kein grosses Interesse für das politische Leben der Römer haben konnte, was am meisten während seines Consulats auffallen musste, wesswegen ihn Domitian, wie Sueton sagt, *repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso ejus consulatu interemit.* Wie ferner die Familie des Clemens in den Homilien in Folge eines über ihr schwebenden dunkeln Verhängnisses Rom zu verlassen genöthigt war, und erst nach mancherlei Erfahrungen und Schicksalen dahin wieder zurückkam, so erfuhr wenigstens die Gattin des Flavius Clemens, Flavia Domitilla, einen ähnlichen Wechsel des Schicksals. Sie wurde nach Dio Cassius aus derselben Veranlassung, die dem Flavius Clemens den Tod brachte, auf die Insel Pandateria verwiesen, kam jedoch nachher wieder nach Rom zurück, da Domitian, wie Tertullian von den Verfolgungsmassregeln desselben sagt, *facile coeptum repressit, restitutis etiam, quos relegaverat* [1]). Diess ist die historische Grundlage der Sage vom römischen Clemens. Man ist durchaus nicht berechtigt, einen von jenem Flavius Clemens, welcher allein geschichtlich bezeugt ist, verschiedenen apostolischen Clemens anzunehmen, da die Stelle im Philipperbrief, sobald Gründe vorhanden sind, den apostolischen Ursprung des Briefs in Zweifel zu ziehen, nicht mehr als Beweis gelten kann [2]). Der Tod des Fla-

1) Apolog. c. 4.

2) Auf den unter dem Namen des Clemens vorhandenen Brief kann man sich nicht zum Beweise dafür berufen, dass es wirklich einen von

vius Clemens soll auch bei den Römern durch die schreckhaften Erscheinungen, die auf ihn folgten (*continuis octo mensibus*, sagt Sueton, *fulgura facta nuntiataque sunt*), grosses Aufsehen erregt haben; um so eher lässt sich denken, wie dieser Clemens, als einer der ersten vornehmen Römer, der sich zum Christenthum bekannte und ein Märtyrer seines Glaubens wurde, eine so grosse Bedeutung in der christlichen Sagengeschichte erhielt. Um ihn zum Genossen der Apostel und zum Nachfolger des Apostels Petrus in der römischen Gemeinde zu machen, rückte man ihn weiter hinauf und machte ihn aus einem Verwandten Domitians zu einem Verwandten des Tiberius. War er aber erst unter Domitian Christ geworden, wie kann ihn der Apostel Paulus seinen συνεργὸς genannt haben? In dieses Verhältniss zum Apostel Paulus kann er nur von einem nachapostolischen Verfasser des Philipperbriefs gesetzt worden sein, zu dessen Zeit jener Clemens schon der bekannte Clemens der römischen Sage geworden war. Seine Erwähnung im Philipperbrief ist nicht nur ein Kriterium zur Beurtheilung der Ächtheit des Briefs, sondern sie verbreitet auch ein neues Licht über die ganze Anlage desselben. Mit diesem Clemens und der durch ihn bezeugten Theilnahme der οἰκία τοῦ Καίσαρος an der Sache des Evangeliums war die προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου 1, 12 und mit dieser das innige Gefühl der Freude gegeben, das sich als die Grundstimmung des Apostels in dem ganzen Briefe ausspricht. Was auch der Verfasser den Apostel zum Gegenstand seines Schreibens machen lässt, es wird allem Einzelnen immer wieder eine Beziehung auf das in dem Apostel überwiegende Gefühl der Freude gegeben, und jenes χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν· τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι 2, 17. 18 (man vgl. 3, 1: χαίρετε ἐν κυρίῳ, 4, 1: χαρὰ καὶ στέφανός μου, V. 4: χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε, πάλιν ἐρῶ χαίρετε, V. 10: ἐχάρην δὲ

---

jenem Clemens verschiedenen apostolischen Clemens gab. Der Brief mag so alt sein als man annehmen will, aus dem ihm vorgesetzten Namen folgt so wenig, dass er von dem Clemens der christlichen Sage geschrieben ist, als man den Brief des Barnabas um seines Namens willen für einen von dem uns bekannten Barnabas geschriebenen Brief halten muss.

ἐν κυρίῳ μεγάλως) ist immer wieder der Refrain jedes einzelnen Abschnitts. Vor diesem in der Seele des Apostels überwiegenden Gefühl musste alles, was die damalige Lage des Apostels für ihn Drückendes, Beengendes, seine Aussicht auf eine weitere Wirksamkeit für die Sache des Evangeliums Trübendes haben mochte, sehr in den Hintergrund zurücktreten. In dieser Hinsicht contrastirt der Brief an die Philipper mit dem zweiten Brief an den Timotheus so sehr, dass man von jeher diese beiden Briefe nur in zwei ganz verschiedene Perioden der römischen Gefangenschaft des Apostels setzen zu können glaubte. Nur aus dem Übergewicht jenes Gefühls der Freude lässt es sich erklären, dass der Verfasser seinen Apostel sogar die Hoffnung einer baldigen Befreiung aus seiner Gefangenschaft aussprechen lässt, 2, 24. Dabei muss man es aber doch zugleich sehr natürlich finden, dass ein später lebender Schriftsteller es nicht ganz verbergen konnte, wie ihm doch auch wieder das bekannte Ende des Apostels vor der Seele schwebte. In die freudigen Empfindungen des Apostels mischen sich daher auch wieder die Gedanken eines nahen Todes, und diese beiden Zustände seiner Seele neutralisiren sich so in Sätzen, wie die folgenden sind: ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς, εἴτε διὰ θανάτου· ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι, οὐ γνωρίζω· συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι, καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον, τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς, 1, 20—24. Kann man es wohl in Abrede ziehen, dass eine solche Getheiltheit des Gemüths zwischen Leben und Tod für den Apostel, wenn sich wirklich damals in Rom so grosse über alle Erwartung glänzende Aussichten für die Sache des Evangeliums eröffnet hatten, weit weniger passt, als für einen Verfasser, welcher das mit allen jenen Voraussetzungen so wenig harmonirende Ende des Apostels schon als wirkliche Thatsache vor sich sah?

Es kann nicht ohne besondere Absicht geschehen sein, dass der Verfasser unsers Briefs den römischen Clemens, diesen ächten

Petrusjünger, wofür er sonst immer gilt, hier dem Apostel Paulus als συνεργός zur Seite stellt. Auch er soll ein neues Band des harmonischen Verhältnisses der beiden Hauptapostel sein, die man immer enger mit einander zu verknüpfen suchte [1]), und wie hätte denn dieser für die römische Kirche so wichtige Mann dem Apostel Paulus so fremd sein sollen, wenn doch das Christenthum nur durch das Prätorium den Weg in das kaiserliche Haus, zu welchem Clemens gehörte, gefunden haben kann? Überhaupt möchte die eigentliche Tendenz des Briefs darin am richtigsten erkannt werden, dass das Ansehen des Apostels durch das ganze Bild, in welchem hier seine grossartige Persönlichkeit vor uns steht, in sein helles Licht gesetzt werden soll, durch alles zusammen, was der Verfasser des Briefs über seine so erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in Rom, das nicht genug anzuerkennende Märtyrerthum seiner so lange dauernden römischen Gefangenschaft, seine theilnehmenden liebevollen Gesinnungen gegen die christlichen Gemeinden, seinen

---

1) Dazu eignete sich Clemens ganz. Als geborner Heide wurde er durch die Bereitwilligkeit, sich an Petrus und das judaisirende Christenthum anzuschliessen, der natürliche Vermittler zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen Partei, um durch seine Auctorität dem judaisirenden Christenthum Eingang zu verschaffen. In dieser vermittelnden Eigenschaft erscheint Clemens auch in dem Hirten des Hermas L. 1. Vis. 2, wo die in der Gestalt einer alten Frau erscheinende Kirche dem Hermas befiehlt, die neuen Offenbarungen aufzuzeichnen: *scribes duos libellos et mittes unum Clementi — mittet autem Clemens in exteras civitates* (heidenchristliche Gemeinden) *illi enim permissum est.* Damit hängt die Schilderung zusammen, die die *Epitome de gestis Petri* c. 149 (vgl. das Martyr. Clem. bei Cotel. Patr. Ap. 1. S. 808) von dem Charakter des Clemens gibt, dass er als *tertius post magnum Petrum in excelso romanae ecclesiae throno sedens, ipsumque virtutis certamen suscipiens, magistri vestigiis insistebat, apostolicamque doctrinam ipse quoque praeferebat et similibus moribus effulgebat, non Christianis dumtaxat placens, verum etiam Judaeis ac ipsis Gentilibus et omnibus omnia factus ut et sic omnes lucrifaceret Christoque praesentaret ac verae religioni connecteret.* Als Mittelsperson zwischen Juden- und Heidenchristen wurde er der Träger aller für apostolisch gehaltenen Überlieferungen, die eine für Juden- und Heidenchristen gleich verbindliche Gültigkeit haben sollten. Vgl. meine Abh. über den Ursprung des Episc. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. H. S. 126.

ganz nur auf Christus gerichteten und in ihm lebenden Sinn zu sagen hatte.

Schliesslich mag nur noch bemerkt werden, dass weder die ἐπίσκοποι und διάκονοι im Eingang des Briefs, noch die im letzten Kapitel auf eine so eigene räthselhafte Weise genannten Personen, die Euodia und die Syntyche (welche man wegen der Ermahnung zur Eintracht eher für zwei Parteien als für zwei Frauen halten möchte) mit dem noch seltsamern σύζυγος γνήσιος mit der sonstigen Weise der paulinischen Briefe übereinstimmen.

Zusatz [1]).

Kein anderer Brief enthält so viele Stellen, in welchen es irgend einen Anstoss gibt, so viele unklare, lose zusammenhängende, in Wiederholungen und allgemeinen Wahrheiten bestehende Sätze. Man nehme den Brief gleich von der ersten Stelle an, in welcher er nach dem paulinisch lautenden Eingang einen bestimmten Gedanken ausdrückt, 1, 15. Man weiss hier schon nicht, wer die τινὲς μὲν sein sollen, ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ, oder andere. „Etliche verkündigen auch aus Neid und Streitsucht, etliche aber auch aus Wohlgefallen Christus, die Einen aus Liebe, weil sie wissen, dass ich zur Vertheidigung des Evangeliums κεῖμαι“, welcher Ausdruck, mag man ihn nehmen, wie man will! „Die andern aber verkündigen Christus aus Parteisucht nicht in reiner Absicht, indem sie meinen, Trübsal zu meinen Banden hinzuzufügen.“ Wie soll man sich den Gegensatz dieser beiden Klassen denken? „Wie denn? wird doch auf jegliche Weise, sei es aus Vorwand, sei es in Wahrheit, Christus verkündigt.“ Wie konnte der Apostel, welcher sonst über alle seine Gegner so streng urtheilt, so schreiben, und auch an denen seine Freude haben, welche nur προφάσει, d. h. ohne dass sie es ernstlich und redlich meinten, Christus verkündigten? Konnte, wie

1) Der Inhalt des vorstehenden Abschnitts, von Seite 59 an, hat in der Abhandlung der Theologischen Jahrbücher VIII, 517—532 eine so bedeutende Erweiterung erfahren, dass es mir angemessen scheint, diesen Theil derselben hier ganz abdrucken zu lassen, da es kaum thunlich ist, nur Einzelnes herauszunehmen. D. H.

die Erklärer bemerken, auch der Inhalt der Lehre dieser Leute nur ein antipaulinisch judenchristlicher sein, weil Pauliner gewiss dem Apostel nicht feindlich entgegengewirkt haben würden, so wissen wir ja, wie der Apostel von solchen Gegnern dachte, dass er in ihnen nur Verfälscher der reinen Lehre sah. Woher also nur hier diese Milde? Was zur Erklärung derselben gesagt wird, diese Gegner haben ja nur eine nicht vom Apostel selbst gestiftete Gemeinde verwirrt, es habe ihm in seiner damaligen Lage die Wichtigkeit der Verbreitung des Evangeliums in Rom selbst in judaistischer Form einleuchten müssen, wird niemand dem Charakter des Apostels gemäss finden können. So konnte nur ein Schriftsteller schreiben, welcher den Apostel in der Stimmung des χαίρειν, die er zum Grundton seines Briefs machen zu müssen glaubte, immer wieder über alles Störende und Trübende hinwegsehen lässt, und die Gegensätze immer wieder ausgleichen zu können meint. Daher nun sogleich das so oft wiederkehrende χαίρω mit der Verstärkung des χαρήσομαι. Und worüber freut sich denn der Apostel? Wie wenig kann man sich von dem folgenden τοῦτο eine klare Vorstellung machen! Und nun, welche Zusammenstellung der δέησις seiner Leser und der ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hat der Apostel je die Fürbitte seiner Mitchristen und die für seinen apostolischen Beruf in ihm wirkende göttliche Gnade so, wie hier, als eine ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet? Freilich ist auch Gal. 3, 5 von einem ἐπιχορηγεῖν τὸ πνεῦμα die Rede, und ohne Zweifel hat der Verfasser des Briefs aus dieser Stelle seinen Ausdruck genommen, aber in ihr versteht der Apostel unter dem ἐπιχορ. τὸ πν. die Mittheilung des Geistes an die Christen überhaupt, wie konnte aber er, der als Apostel von sich sagte: δοκῶ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, 1. Cor. 7, 40, von einer bei ihm erst eintretenden ἐπιχορηγία πν. Ἰησοῦ Χριστοῦ reden? Was auch mit dem τοῦτο V. 19 gemeint sein mag, der Apostel weiss, dass es zum Heil ausschlagen wird, weil er überhaupt die Erwartung und Hoffnung hegt, dass er in keinem Stücke zu Schanden werden werde, sondern ἐν πάσῃ παῤῥ. u. s. w. Was hier παῤῥησία heissen soll,

ist nicht klar, noch mehr aber muss man sich an dem μεγαλ. Χρ. ἐν τῷ σώμ. μου stossen. Es kann natürlich nur qualitativ genommen werden, wo gebraucht aber der Apostel sonst einen solchen Ausdruck von Christus, ist es überhaupt seinem Sinne gemäss, Christus durch ihn gross werden zu lassen, ist es nicht vielmehr Christus selbst, der sich durch ihn und an ihm verherrlicht? Wie der Verfasser des Briefs bei der ἐπιχορ. τοῦ πν. die Stelle Gal. 3, 5 in einem schiefen Sinne nahm, so scheint er hier durch das μεγαλυνθῆναι 2. Cor. 10, 15 zu dieser unpaulinischen Vorstellung verleitet worden zu sein. Das unmittelbar Folgende V. 21 εἴτε διὰ ζωῆς u. s. w. ist eine Variation der beiden Stellen Röm. 14, 7 f., und 2. Cor. 5, 6 f. So den Apostel über seinen zwischen Leben und Tod schwankenden Zustand reflectiren zu lassen, war freilich der Situation, in welcher der Verfasser des Briefs ihn sich dachte, sehr gemäss, und doch ist der ganze Abschnitt V. 20—26 nichts als eine allgemeine Betrachtung über Tod und Leben, die durch nichts motivirt ist, was der speciellen Lage des Apostels entnommen wäre. Der weitere Inhalt von K. 1. V. 27—30 ist eine so allgemeine Ermahnung zu einem christlichen Wandel, dass sie ebenso gut in jedem andern Briefe stehen könnte. Reminiscenzen blicken aber auch hier durch. Man sagt gewöhnlich, V. 28 beziehe sich ἥτις grammatisch auf das folgende ἔνδειξις, gehe aber der Sache nach auf τὸ μὴ πτύρεσθαι. Warum soll aber ἥτις nicht auf πίστις τοῦ εὐαγγελίου bezogen werden, so dass καὶ μὴ πτυρ. — ἀντικ. eigentlich nach συναθλ. hätte gesetzt werden sollen? Die πίστις τοῦ εὐαγγ. ist so eine ἔνδειξις ἀπωλείας in den Einen, und σωτηρίας in den Andern, und zwar ἀπὸ θεοῦ ganz analog der Stelle 2. Cor. 2, 15, in welcher der Apostel sich selbst eine εὐωδία Χριστοῦ τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις nennt. Auch bei dem καύχημα u. s. w. V. 26 kann man 2. Cor. 1, 14. 15 vergleichen.

Vorzüglich ist es der zweite Brief an die Korinthier, an welchen sich immer wieder einzelne Anklänge finden. Es erklärt sich diess von selbst daraus, dass in keinem andern Briefe die Persönlichkeit des Apostels in ihrer subjectiven Beziehung zu den Lesern

so unmittelbar hervortritt, wie in jenem Brief. Wollte also der Verfasser den Apostel einen so subjectiv gehaltenen Brief schreiben lassen, wie unser Brief ist, so musste er ganz besonders 2. Cor. vor Augen haben. Ich will kein weiteres Gewicht darauf legen, dass er die Ermahnung zur Einigkeit, zum τὸ αὐτὸ φρονεῖν, die der Hauptzweck des Briefes ist (vgl. 2, 1 f.), auf dieselbe Weise durch die Hinweisung auf die Person Jesu motivirt, 2, 5 f., wie der Apostel selbst die Ermahnung zur Mildthätigkeit 2. Cor. 8, 9, um so mehr aber scheint mir bei dem Abschnitt 2, 19—30 dem Verfasser dasselbe Kapitel des zweiten Korinthierbriefs vorgeschwebt zu haben. Jener Abschnitt enthält aber auch für sich schon Manches, was auffallen muss. Der Apostel spricht hier die Hoffnung aus, den Timotheus bald zu den Philippern senden zu können, damit auch er guten Muth fasse dadurch, dass er erfahre, wie es bei ihnen stehe. Wie kann der Apostel diess so sehr wünschen, da er ja nicht lange durch Epaphroditus Nachrichten aus Philippi erhalten hatte? Und für diesen Zweck sollte er im Sinne gehabt haben, den Timotheus von seiner Seite hinweg zu senden, von welchem er in eben dieser Stelle sagt, er sei der Einzige, der als wahrer Freund die gleiche Gesinnung mit ihm theile, und es mit ihm und der Sache des Evangeliums aufrichtig meine? Einen für seine damalige Lage ihm so unentbehrlichen Genossen hätte er doch, wie es scheint, nicht so leicht von sich entlassen sollen, nur um Nachrichten zu überbringen, die ja auch der zugleich abgesandte Epaphroditus nach Philippi bringen konnte, oder von da einzuholen, wozu gleichfalls nicht gerade Timotheus nöthig gewesen wäre. Welches harte Urtheil fällt aber noch überdiess der Apostel aus dieser Veranlassung über alle seine übrigen Freunde und Mitarbeiter! Es ist sehr ungenügend, die Härte dieses Urtheils dadurch zu mildern, dass man sagt, Lukas namentlich sei damals nicht mehr in Rom anwesend gewesen. Das Urtheil lautet V. 21 so allgemein, dass man nicht umhin kann, es auch auf ihn und Titus zu beziehen. Auf solche Übertreibungen kann ein Schriftsteller kommen, welcher die Situationen seines Briefs nur aus sich selbst heraus entwirft. Man vergleiche nun aber mit

diesem Abschnitt die Stelle 2. Cor. 8, 17—24. Wie in unserem Briefe Timotheus und Epaphroditus, so werden dort Titus und ein Anderer in einer dem Apostel sehr wichtigen Angelegenheit abgesandt, und hier wie dort wird den Abgesandten zu ihrer Empfehlung das rühmlichste Zeugniss gegeben. Wie 2. Cor. 8, 23 die Abgesandten ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν genannt werden, so heisst Phil. 2, 23 Epaphroditus nicht blos συνεργός, wie Titus 2. Cor. 8, 23, sondern auch in Beziehung auf die Philipper ihr ἀπόστολος. Die Willigkeit des Entschlusses in Betreff dieser Sendung wird in beiden Stellen mit demselben Worte bezeichnet, nur ist Phil. 2, 28 der Apostel der σπουδαιοτέρως Sendende, und 2. Cor. 8, 17 Titus und V. 22 der andere ἀδελφός als Gesendeter der σπουδαιότερος, und beide Stellen schliessen mit der besondern Aufforderung zu einer ehrenvollen Aufnahme der Abgesandten. Was Phil. 2, 29 mit den Worten ausgedrückt wird: προςδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ μετὰ πολλῆς χαρᾶς, καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμως ἔχετε, ist vollkommen der Sinn des Apostels 2. Cor. 8, 23. 24. Dass in beiden Abschnitten so Vieles ganz anders lautet, dass die Sendung der Einen wie der Andern ganz anders motivirt wird, liegt freilich klar vor Augen, es versteht sich ja aber von selbst, dass der Schriftsteller nicht abschreiben, sondern nur nachbilden wollte. Wie sollte es demnach nur ein Spiel des Zufalls sein, dass die beiden Abschnitte in den hervorgehobenen Zügen zusammentreffen, und erklärt sich nicht hieraus erst die so unmotivirt erscheinende Absendung des Timotheus? Der Verfasser des Briefs wollte den Apostel den Philippern einen ganz besondern Beweis seiner Liebe zu ihnen geben lassen. Darum sollte auch jetzt geschehen sein, was in einem ähnlichen Falle geschehen war. Wie dort Titus, wird hier Timotheus mit einem andern Bruder, der hier sehr natürlich Epaphroditus ist, mit dem Rühmlichsten, was der Apostel zu ihrer Empfehlung sagen konnte, abgesandt.

Man kann einwenden, wenn solche Analogieen und Anklänge etwas beweisen sollen, so könne doch die auf sie gebaute Vermuthung erst dadurch mehr Boden gewinnen, wenn man sie weiter verfolgen

kann. Allein gerade diess ist ja hier der Fall. Mit 3, 1 f. kommen wir nun erst zu dem Abschnitt, welcher, wie ich schon früher gezeigt habe (vgl. S. 60 f.), der Stelle 2. Cor. 11, 18 f. nachgebildet ist. Die beiden Apologeten können diess begreiflicher Weise nicht zugeben, sie stellen klar vor Augen (Lünemann sogar durch neben einander gedruckte Texte), wie verschieden die beiden Stellen lauten, und machen mit allem Nachdruck geltend, wie natürlich es sei, dass der Apostel von solchen ihm unbestreitbar zukommenden Vorzügen wiederholt rede, und wie passend es sei, dass er es gerade auch hier thue, wo alles so schön am rechten Orte stehe. Wie ich denn bei der achttägigen Beschneidung des Apostels übersehen könne, dass eben diess den gebornen Juden vom Proselyten unterscheide, und welchen Werth die Abstammung vom Stamme Benjamin habe, dem bei der Trennung des Reichs dem Hause Davids Treugebliebenen! Wollte man hier eine Benützung der Stelle 2. Cor. 11, 18 f. vermuthen, so könnte man ja mit demselben Rechte auch noch an Gal. 1, 13 f. 5, 12. Röm. 11, 1 erinnern. Es ist schwer, dem Gewicht solcher Gründe zu widerstehen, und doch kann ich mir auch den Augenschein nicht abstreiten lassen und muss noch dazu zu bedenken geben, dass es sich nicht blos um einzelne Worte und Ausdrücke handelt, wie sie sich bald da, bald dort finden, sondern um den ganzen Charakter der fraglichen Stelle, und um eine Erscheinung, die gar nichts so Isolirtes ist, sondern mit so vielem Andern zusammengehört, das den gleichen Verdacht erwecken muss. Auch dürfte gerade aus einem Abschnitt, wie der 3, 1 f. ist, besonders deutlich zu sehen sein, wie gering der Verlust ist, welchen der Apostel erleidet, wenn ein solcher Brief nicht unter die Erzeugnisse seines Geistes gerechnet wird. Was haben denn die beiden Apologeten gethan, um diesen Abschnitt gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, dass er den paulinischen Geist in so hohem Grade vermissen lasse? Sie wissen ja nicht einmal das eigene Geständniss der steten Wiederholung von dem Verfasser des Briefs hinwegzubringen, und meinen nun gar, der Apostel habe noch mehrere Briefe dieser Art an die Philipper geschrieben, mit welchen er, wie man aus dem

γράφειν 3, 1 stehe, in beständigem Briefwechsel gestanden sei. (Wie gut diess zu 2, 19 passen würde, braucht kaum bemerkt zu werden.) Das τὰ αὐτὰ γράφειν geht auf nichts Anderes als auf das χαίρετε ἐν κυρίῳ, und ebendamit auf den Inhalt des Briefs überhaupt, dessen Grundton und Grundgedanke in dem stets wiederkehrenden χαίρετε ausgesprochen ist. Wenn DE WETTE meint, gegen die Beziehung auf χαίρετε sei entscheidend, dass ἀσφαλὲς sich nur zu einer Warnung vor einer Gefahr schicke, wie sie im Folgenden liege, so mag diess bei einem andern Schriftsteller gelten, bei unserem Briefe aber, in welchem auch sonst so manches schief und unmotivirt steht, ist es von keiner Erheblichkeit. Der Anstoss an den Hunden 3, 2 ist dadurch nicht beseitigt, dass man an homerische Stellen erinnert, in welchen dieses Prädikat selbst Göttinnen gegeben wird (LÜNEMANN a. a. O. S. 27). Nennt der Apostel 2. Cor. 11, 15 seine Gegner sogar Diener des Satan, so weiss man, warum er es thut, hier aber sieht man nirgends einen bestimmten Zweck und Zusammenhang. Der einzige Faden, an welchem hier alles fortläuft, ist die Reminiscenz aus 2. Cor. 11, 12. Auch hier, wie dort, spricht der Apostel von sich im Gegensatz zu seinen Gegnern, und wie dort Alles, was der Apostel von sich sagt, in dem allgemeinen Gedanken sich zusammenfassen lässt, dass er von nichts Anderem wissen will, als nur von dem, was er in seiner Beziehung zu Christus ist, und sich an seiner Gnade allein genügen lassen will, so lässt ihn auch hier sein Nachahmer denselben Gedanken in den Worten aussprechen, er halte alles für Verlust, für Schaden an seinem wahren Heil wegen des Alles Übertreffenden der Erkenntniss Jesu Christi seines Herrn, um dessen willen er alles dessen, worauf er sonst einen Werth gelegt habe, oder noch legen könnte, verlustig gegangen sei. Was weiter daran angeknüpft wird, V. 9 f., sieht ganz einer absichtlichen Zusammenfassung des Allgemeinsten, das sich aus dem Lehrinhalt der paulinischen Briefe abstrahiren lässt, gleich. Wie wenn der Apostel hier, wo er von sich spricht, ein Glaubensbekenntniss abzulegen hätte, lässt ihn der Verfasser des Briefs den Hauptsatz der paulinischen Dogmatik, die Rechtfertigungslehre, mit ihren ge-

nauesten Bestimmungen darlegen. Wo spricht der Apostel sonst von der Glaubensgerechtigkeit in dieser rein subjectiven persönlichen Beziehung auf ihn selbst, wo macht er die Auferstehung, das Leiden, den Tod Christi, so wie hier zum Gegenstand einer abstrakten theoretischen Betrachtung, dass er wissen will τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως u. s. w.? Wie ganz anders spricht er von allem diesem 2. Cor. 4, 4 f., 5, 14—21. 13, 3. 4. Gal. 2, 19 f. u. s. w. Was soll denn die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ V. 10 sein? In welcher losen Verbindung stehen alle diese Sätze neben einander, während doch sonst der Apostel, so oft er auf diese Hauptmomente seines religiösen Bewusstseins zu reden kommt, sie in dem inhaltsreichsten Zusammenhang entwickelt, und unter Gesichtspunkte stellt, welche uns immer zugleich in die ganze Tiefe und innere Nothwendigkeit der göttlichen Heilsökonomie hineinsehen lassen, oder wenn er von seinen eigenen Erfahrungen spricht, uns ein ganz anderes weit konkreteres Bild seines inneren Lebens zu geben pflegt. Und nun noch das zweifelnde εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν, das an das Vorhergehende angehängt wird, um durch die Auseinanderlegung dieses Zweifels die Rede weiter fortzuführen. Indem der Verfasser des Briefs den Apostel sein ganzes Leben von Anfang an, von der Beschneidung an, recapituliren lässt, geht er bis zum Letzten fort, bis zur Auferstehung der Todten. Wie kann aber der Apostel darüber im Zweifel sein, ob er zur Auferstehung der Todten gelangen werde? Stehen denn nicht alle Todte auf? Er meint somit nur die selige Auferstehung, von welcher auch der Apostel selbst spricht, 1. Cor. 15, 52, aber freilich in einem Zusammenhang, in welchem man der Natur der Sache nach an keine andere denken kann. Aber auch so muss man fragen, wie der Apostel in diesem Tone des Zweifels und der Ungewissheit von der Auferstehung reden kann. Man nehme nur alle diese Sätze in ihrer Beziehung zu einander: der Apostel wünscht, Christum zu gewinnen, und in ihm erfunden zu werden mit der Glaubensgerechtigkeit, um zu wissen, wie es sich verhält mit der δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, und der κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, indem er gleich-

gestaltet wird seinem Tode (was nur von einem dem Tode Jesu gleichen Märtyrertode verstanden werden kann). Man sieht hier schon nicht recht, wie in diesen so äusserlich verbundenen Sätzen das praktische συμμορφοῦσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ mit dem theoretischen γνῶναι zusammenhängt, noch weniger aber, wie er als συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ noch zweifelnd fragen kann; εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν. Wie ganz anders, mit welcher Selbstgewissheit des Bewusstseins spricht der Apostel sonst von der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus! Man vgl. Röm. 8, 10: εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν. 2. Cor. 4, 11: ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν — εἰδότες, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν. Wie kann er, wenn er sich als einen συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ betrachtet, auch nur einen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass mit dem Tode auch das vom Tode erweckende Princip des Lebens in ihm ist? Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. Röm. 6, 5. Wie lässt sich denken, dass ihm diese in seinem innersten Selbstbewusstsein so tief wurzelnde Anschauungsweise je sollte fremd geworden sein, dass er in jenem Zeitpunkt nicht dieselbe Gewissheit seiner Todes- und Lebensgemeinschaft mit Jesus, dieselbe Gewissensfreudigkeit wie sonst so oft im Hinblick auf die letzte Entscheidung von sich sollte bezeugt haben? Kann irgend etwas der Apostel nicht geschrieben haben, so ist es gewiss jenes zweifelnde, seine ganze Gemeinschaft mit Christus in Frage stellende εἴπως κατ αντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν. Wo ist überhaupt in den Briefen des Apostels die Auferstehung von den Todten so wie hier für sich als das Letzte, was der Mensch zu erwarten hat, aus dem Zusammenhang mit den sie bedingenden Momenten herausgenommen und wie es scheint in die ferne Zukunft hinausgestellt? Dachte sich ja der Apostel die Parusie so nahe,

dass er in Beziehung auf sich ebenso gut von einer Verwandlung als einer Auferstehung hätte reden können (1. Cor. 15, 52). Dringt sich uns demnach nicht die Überzeugung auf, dass der Apostel selbst sich gewiss ganz anders ausgesprochen haben würde, dass dieses zweifelnde εἴπως nur ein Anderer in sein Selbstbewusstsein hineinlegt, welcher ebendesswegen, weil er nicht der Apostel selbst war, ihn auch nicht mit der Selbstgewissheit seines Selbstbewusstseins reden lassen konnte, die jeder nur in sich selbst haben kann? Die Duplicität des Bewusstseins, die ein solcher Schriftsteller nie verläugnen kann, bringt es sehr natürlich mit sich, dass er den, in dessen Namen er redet, über Manches, was ebenso gut so oder anders sein kann, auch nur schwankend und unentschieden, nur mit halber Gewissheit, der gleichen Möglichkeit des Einen wie des Andern, sich aussprechen lässt. So trägt ja der Verfasser des Briefs auch in dem τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω 1, 22 nur seine eigene Ungewissheit über das, wofür sich der Apostel entschieden haben würde, in das Bewusstsein desselben hinein; der Apostel selbst ohne Zweifel würde wohl gewusst haben, was er zu wählen gehabt hätte. Dieselbe schwankende Unsicherheit und Haltungslosigkeit wird in den folgenden Versen 11—14 weiter ausgesponnen, in welchen der Verfasser des Briefs den Apostel über seinen sittlich-religiösen Zustand in Selbstbetrachtungen reflectiren lässt, die gleichfalls gar nicht paulinisch aussehen. Wenn hier der Apostel sagt, er habe es noch nicht ergriffen, sei aber doch schon von Christus ergriffen, so haben wir hier wieder, wie 1, 22 f., zwei Sätze, die sich gegenseitig so limitiren, dass man nicht sieht, was eigentlich gesagt werden soll. Es ist klar, dass, wenn der Apostel von Christus ergriffen ist, er ihn auch ergreifen muss, nun sagt er aber, er habe es noch nicht ergriffen, was meint er damit, was hat er noch nicht ergriffen? Wie verhält sich die Glaubensgerechtigkeit, von welcher V. 9 die Rede ist, zu diesem noch nicht Ergriffenhaben? Hat denn nicht der, der Christum im Glauben ergriffen hat, wie wir doch diese Glaubenszuversicht bei dem Apostel überall ausgesprochen sehen, in seinem Glauben auch alles, was er ergriffen haben muss, um

seiner Gemeinschaft mit Christus und seiner Seligkeit gewiss zu sein? Was wäre der Glaube im paulinischen Sinn, wenn er nicht auch Glaubensgewissheit wäre? Es lautet zwar sehr scheinbar, wenn man sagt, auch der Apostel habe seiner sittlichen Vollendung noch nicht gewiss sein können, aber man mache sich nur klar, ob es im paulinischen Sinn eine sittliche Vollendung geben kann, wie sie hier vorausgesetzt werden müsste. Der Glaube mit allem, was er in sich begreift, kann doch nicht durch die sittliche Vollendung bedingt sein, sonst käme man ja auf dem Wege der sittlichen Vollendung nur wieder in die Gerechtigkeit der Werke hinein. Es hängt auch diess mit dem ganzen Charakter des Briefs zusammen. Wie der Brief überhaupt in einem sehr weichen, laxen, die Gegensätze neutralisirenden, nicht auf die Spitze stellenden Tone geschrieben ist, so glaubte der Verfasser, da ein Brief an die Philipper es von selbst mit sich zu bringen schien, dass der Apostel viel von sich selbst sprach, gegen eine ihm so theure Gemeinde in Herzensergiessungen und Selbstbekenntnissen sein Inneres aufschloss, den Apostel nicht demüthig und anspruchslos, nicht geringschätzend genug von sich reden lassen zu können, und er redet nun in der That so von sich, dass man sein wahres Selbst nicht mehr in ihm erkennen kann. Demuth ist gewiss eine Grundeigenschaft des Apostels, aber wo hat er denn je, auch wenn er am demüthigsten von sich sprach, ein solches οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον von sich bezeugt? Gerade je tiefer das Gefühl der Demuth in ihm ist, um so überwiegender ist auch in ihm das Bewusstsein der überschwänglichen, in seiner Schwachheit in ihm mächtigen Gnade Gottes, durch die er allein ist, was er ist, aber auch schon jetzt ist, was er sein soll, deren Anerkennung gewiss auch hier, wenn er selbst es wäre, der hier spricht, nicht gefehlt haben würde. Und wenn er auch auf das noch vor ihm Liegende hinblickt, und sein Streben nach diesem Ziele mit demselben Bilde bezeichnet, dessen der Verfasser des Briefs hier sich bedient, V. 14, so ruft er zwar seinen Lesern zu: οὕτω τρέχετε, ἵνα καταλάβητε, von sich selbst aber sagt er: ἐγὼ τοίνυν οὕτω τρέχω, ὡς οὐκ ἀδή-λως, οὕτω πυκτεύω, ὡς οὐκ ἀέρα δέρων, 1. Cor. 9, 24 f. Von

einem οὐχ ὅτι ἔλαβον, διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω weiss er auch hier nichts. Nur der Verfasser des Briefs, in dessen unklarer Vorstellung die beiden Begriffe der Vollendung im ethischen und physischen Sinne sich vermengen, glaubt, weil der Apostel noch nicht ganz am Ziele seines irdischen Laufs ist, im Hinblick auf den erst noch bevorstehenden Märtyrertod, ihm sein Ergriffenhaben auf diese zweideutige Weise in Frage stellen zu müssen. Wie sehr es dem Verfasser auch im Folgenden an einem klaren und natürlichen Flusse der Gedanken und der Rede fehlt, und welche Mühe es den Auslegern seines Briefes macht, seine schwankenden Vorstellungen und die vage Schilderung, die er von den Gegnern des Apostels gibt, auf einen festen Begriff zu bringen, will ich hier nicht weiter auseinandersetzen. Man vgl. S. 60.

Auch darüber kann man nicht in's Klare kommen, welche Veranlassung der Apostel gehabt haben sollte, einen solchen Brief an die Gemeinde in Philippi zu schreiben. Man nimmt gewöhnlich an, das von Epaphroditus überbrachte Geldgeschenk, von welchem am Schlusse des Briefs die Rede ist, sei ein genügender Erklärungsgrund, und wenn nur sonst der Brief sich als paulinisch ausweisen würde, so wäre nichts gegen die Annahme einzuwenden, der Apostel habe aus dieser Veranlassung einen Brief geschrieben, in welchem er zunächst die Absicht hatte, seine theilnehmenden Gesinnungen gegen eine Gemeinde kund zu geben, welche ihm einen erfreulichen Beweis ihrer fortdauernden Anhänglichkeit an ihn gegeben hatte. Allein auch dieser Punkt stellt sich nicht klar heraus, und was die neuesten Vertheidiger hierüber gesagt haben, hebt auch in dieser Beziehung meine Bedenken nicht. Sie halten sich daran, dass es ein Missverständniss von meiner Seite sei, die Worte des Apostels 2. Cor. 9, 12 f., dass es sein Grundsatz sei, das Evangelium unentgeldlich zu verkündigen, statt sie speciell nur auf die korinthische Gemeinde zu beziehen, allgemein zu nehmen. Ich will darüber nicht streiten, ob die Worte des Apostels in der genannten Stelle, besonders V. 15—18, eine solche Einschränkung zulassen, es fragt sich nur, ob das, was Phil. 3, 15 über die dem Apostel von den Philippern

zu Theil gewordenen Unterstützungen gesagt ist, nicht den Verdacht erweckt, der Verfasser des Briefs habe auch dafür seine Quelle nur in dem zweiten Briefe an die Korinthier gehabt, und das hier Vorgefundene für seinen Zweck benützt. Von einem so speciellen Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde in Philippi, wie nach der Stelle 4, 15 f. anzunehmen wäre, findet sich in den Briefen des Apostels selbst keine Spur, er nennt die Gemeinde in Philippi auch nicht einmal namentlich, er spricht nur von den Gemeinden Macedoniens, und aus 2. Cor. 11, 8, wo er im Unterschied von den Korinthiern von ἄλλαι ἐκκλησίαι spricht, von welchen er während seines Aufenthalts in Achaia eine Geldunterstützung erhalten habe, wäre sogar zu schliessen, dass er sich in demselben Verhältniss auch noch zu andern Gemeinden befand. Nach Phil. 4, 15 aber soll ein solches Verhältniss ausschliesslich nur zwischen dem Apostel und der Gemeinde in Philippi stattgefunden haben, es wird ausdrücklich gesagt: οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως, εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι. Wie leicht vereinigt sich nun mit dem Übrigen, was den Ursprung des Briefs zweifelhaft macht, die Annahme, der Verfasser des Briefs habe das, was der Apostel selbst von den ihm aus Macedonien zugekommenen Unterstützungen sagt, speciell der philippischen Gemeinde, für welche er, wie sein Brief beweist, ein besonderes Interesse hatte, zugeeignet, und indem er sich sehr natürlich dachte, die Philipper werden den Apostel auch während seiner Gefangenschaft nicht ohne Unterstützung gelassen haben, diess zur Motivirung seines Briefs an die Philipper benützt. Man kann freilich sagen, da wir aus 2. Cor. wissen, dass der Apostel von den macedonischen Christen unterstützt wurde, so sei um so wahrscheinlicher, dass die Philipper wirklich gethan haben, was 4, 15 von ihnen gesagt wird. Da aber der paulinische Ursprung des Briefs überhaupt bezweifelt werden muss, so hat jene Annahme gleichfalls ihre Wahrscheinlichkeit, sie zeigt uns ja nur den Brief in demselben Abhängigkeitsverhältniss, das sich sonst nachweisen lässt. In einem ächt paulinischen Briefe sollte man doch neben dem geistigen Gehalt über die ganze Lage der Verhältnisse, das Motiv zur Abfassung

und über so Manches, was die unmittelbare Wirklichkeit von selbst mit sich bringt, etwas Neues von Bedeutung, was nicht anderswoher schon bekannt ist, erwarten, hier aber ist nur Armuth an Gedanken, Mangel an geschichtlicher Motivirung, Zusammenhangslosigkeit, nichts Specifisches und Konkretes, nichts, was den Eindruck der Originalität macht, nur ein matter, farbloser Reflex. Was namentlich den Mangel an Zusammenhang betrifft, so kann man zwar allerdings durch eine allgemeine Angabe und Übersicht des Inhalts eine gewisse Aufeinanderfolge von Abschnitten bemerklich machen, um dem Leser wenigstens auf diesem Wege den Übergang von dem Einen zu dem Andern zu erleichtern, wobei namentlich Hr. BRÜCKNER seine besondere Geschicklichkeit zeigt (a. a. O. S. 38 f.), wenn aber selbst DE WETTE den Brief nur ein liebliches Gewebe aus zwei Hauptbestandtheilen nennt, den Angelegenheiten der Philipper und denen des Apostels, welche, wie DE WETTE durch eine Tafel anschaulich macht, sich so in einander verschränken, dass sie abwechselnd zum Vorschein kommen, wenn DE WETTE an einer Hauptstelle, wo es auf die Bestimmung des Zusammenhangs ankommt, 3, 1, nur durch Annahme eines Gedankenstrichs nachhelfen kann, so ist diess wenigstens kein paulinischer Zusammenhang. Es fehlt dem aus vielen einzelnen Sätzen bestehenden, die grössern Abschnitte äusserlich aneinanderreihenden, mit seinem χαίρετε schliessenden und wieder beginnenden (2, 18., 3, 1) Briefe durchaus an einer das Ganze verbindenden Idee. Beruft man sich zur Entschuldigung hierin darauf, dass dieser Brief mehr als ein anderer den eigentlichen Briefcharakter habe, so ist ja auch 2. Cor. ein solcher Brief, aber wie ganz anders ist hier alles.

Was noch meine Vermuthung über die mit der Person des Clemens zusammenhängenden geschichtlichen Data des Briefs betrifft, so habe ich darüber nur wenig hinzuzufügen. LÜNEMANN und BRÜCKNER bieten hier noch ihren ganzen Scharfsinn auf, um gegen mich den Beweis zu führen, dass der 4, 2 genannte Clemens ein Philippenser sein müsse, wobei LÜNEMANN die Gründlichkeit seiner Widerlegung noch durch eine mir willkürlich untergeschobene Con-

struktion der Worte jener Stelle erhöht. Sie hätten einfacher mit Hrn. Ritschl in seiner Recension meines Paulus in der Halle'schen Allgemeinen Lit.-Zeitung, 1847, S. 1008, sagen können: „Jener Clemens ist, wenn mich nicht Alles täuscht, ein Mitglied der philippischen Gemeinde und keineswegs identisch mit dem nachher so fabelhaften *Clemens Romanus*." Was kann zum Beweis der Authentie des Briefs noch fehlen, wenn auch die Herren Lünemann und Brückner der gleichen Ansicht sind! Es gehört freilich auch diess zum vagen Wesen unseres Briefs, dass nichts in ihm seinen festen und sichern Ort hat, dass man nicht weiss, wohin die Personen gehören, von welchen die Rede ist, wo die Gegner zu suchen sind, die bestritten werden, in Rom oder Philippi, dass selbst der Apostel, der kaum noch von seinen Banden und Todesahnungen spricht, bald darauf in seinen Gedanken schon auf dem Wege nach Philippi ist (2, 24). Die Hauptsache ist aber, was diese Kritiker ganz übersehen zu haben scheinen, dass Clemens ausdrücklich ein συνεργὸς des Apostels genannt wird, somit zu denen gehörte, welche längere Zeit mit und neben dem Apostel für die Verkündigung des Evangeliums wirkten. Obgleich uns aus den Briefen des Apostels selbst über einen solchen Mitarbeiter nicht das Geringste bekannt ist, so wäre es an sich wohl möglich, dass es noch einen zweiten von dem römischen, sonst zur Umgebung des Petrus gehörenden Clemens verschiedenen apostolischen Mann dieses Namens gab. Aber man bedenke nun nur, auf welchem Punkte in der Kritik unseres Briefs wir schon stehen, wenn wir zu dem 4, 3 genannten Clemens kommen. Ein Schriftsteller, welcher sonst einen so geringen Grad von Selbstständigkeit zeigt, nichts Neues und Eigenthümliches zu sagen weiss, welchem man an so vielen Stellen die Quelle, die er benützt, nachweisen kann, woher anders sollte er auch seinen Clemens haben, als aus derselben Tradition, welcher der uns bekannte Clemens angehört? Hieraus erklärt sich das Übrige von selbst. Über den räthselhaften σύζυγος des Apostels weiss auch ich nichts zu sagen; hat Schwegler an den Apostel Petrus gedacht, so lässt sich diess zum wenigsten ebenso gut hören, als wenn Wieseler (Chronologie der Apostelgeschichte

S. 458) unter diesem „Jochgenossen“ Christus versteht, „der ja einem Jeden sein Joch tragen helfe“, oder Rückert in ihm denselben leiblichen Bruder des Apostels erkennt, welcher der 2. Cor. 8, 18. 22 genannte ἀδελφὸς gewesen sein soll.

Auch der Sprachgebrauch des Briefs bietet, obgleich, wie natürlich, ein im Namen des Apostels schreibender Schriftsteller auch nur paulinisch schreiben kann, doch Manches dar, was den Nachahmer verräth. Es gibt eine ziemliche Anzahl von Wörtern und Ausdrücken, welche nur diesem Briefe eigenthümlich sind. Man vgl. Zeller, Studien zur neutestamentlichen Theologie, Theol. Jahrbücher 1843, S. 507 f. Besonders aufgefallen ist mir noch der wiederholte Gebrauch der Partikel πλὴν, welche der Verfasser gern als Übergangspartikel zur äusserlichen Verknüpfung seiner innerlich nicht sehr zusammenhängenden Sätze gebraucht. In dem kurzen Briefe kommt πλὴν dreimal so vor, 1, 18. 3, 16. 4, 14. In den anerkannt ächten Briefen des Apostels findet sich diese Partikel nur einmal 1. Cor. 11, 11. Dagegen steht in unserem Brief das dem Apostel so geläufige ἄρα auch nicht einmal. Ferner die Emphase, welche der Verfasser seiner Rede durch Wiederholung desselben Worts zu geben sucht, 1, 9: μᾶλλον καὶ μᾶλλον, V. 18: χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, V. 25: μένω καὶ συμπαραμενῶ, 2, 17: χαίρω καὶ συγχαίρω, V. 18: χαίρετε καὶ συγχαίρετε, V. 27: λύπην ἐπὶ λύπην, 3, 2: βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν. 4, 2: Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ. V. 17: οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόμα, ἀλλ' ἐπιζητῶ τὸν καρπόν. Dasselbe Wort mehrmals nach einander auch 3, 4. 8. Ebenso die Zusammenstellung synonymer oder wenig verschiedener Ausdrücke 1, 20: ἀποκαραδοκία καὶ ἐλπὶς, 2, 1: σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί. V. 2: ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε — τὸ ἓν φρονοῦντες, V. 16: οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα. V. 17: θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως. V. 25 wird Epaphroditus nicht blos ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς, sondern nach der steigernden Weise solcher Schriftsteller auch noch συστρατιώτης genannt, worauf erst noch folgt ὑμῶν δὲ ἀπόστολος, καὶ λειτουρ-

γὸς τῆς χρείας μου, während der Apostel 2. Cor. 8, 23 einfach den Titus seinen κοινωνός, und in Beziehung auf die Korinthier seinen συνεργός nennt. 3, 9: δικαιοσύνη ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει. 4, 7: τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν. V. 12: ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι. V. 18: ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτή, εὐάρεστος τῷ θεῷ. Diese ganze Phraseologie ist nicht sehr paulinisch, um so mehr aber in der Weise eines Schriftstellers, welcher dem Mangelnden des Gedankens durch die Fülle des Ausdrucks nachhelfen zu müssen glaubt. Dagegen finden sich auch wieder Ausdrücke, welche, da sie bei Paulus nicht wiederholt vorkommen, so specifisch paulinisch sind, dass der Verfasser unseres Briefs selbst auf seine Quelle zurückweist. So 1, 8: μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὡς u. s. w. wie Röm. 1, 9; Phil. 1, 10: δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα wie Röm. 2, 18. Wie der Apostel sich 2. Cor. 9, 23 einen συγκοινωνός des Evangeliums nennt, so lässt ihn der Verfasser 1, 7 zu den Philippern sagen, sie seien seine συγκοινωνοὶ τῆς χάριτος. Phil. 1, 19: ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος wie Gal. 3, 5. Phil. 1, 26: καύχημα ὑμῶν wie 2. Cor. 1, 14. Phil. 1, 22: ζῆν ἐν σαρκὶ wie Gal. 2, 20. Phil. 2, 26: εἰς κενὸν ἔδραμον wie Gal. 2, 2. Phil. 2, 20: τὸ ἔργον Χριστοῦ wie 2. Cor. 16, 10. Phil. 2, 30: ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημα wie 2. Cor. 9, 12. Phil. 3, 3: καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ 1. Cor. 1, 33. 2. Cor. 10, 17 u. s. w. Bemerkenswerth ist auch der an die Apokalypse, 13, 8, erinnernde Ausdruck: ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, Phil. 4, 3.

Sechstes Kapitel.
Der Brief an den Philemon.

Der Brief an den Philemon schliesst sich zunächst an die drei Briefe an die Epheser, Colosser und Philipper an, da er wie diese aus der römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben worden sein soll. In der nächsten Beziehung steht er zum Colosserbrief; da Philemon, wie man gewöhnlich annimmt, ein Mitglied der christlichen Gemeinde in Colossä gewesen sein soll. Im Briefe selbst

weist jedoch nichts bestimmter darauf hin, ausser dass die grüssenden Personen mit Ausnahme des Col. 4, 11 genannten Jesus Justus dieselben sind, wie im Briefe an die Colosser, wie denn auch Col. 4, 9 ohne Zweifel derselbe Onesimus, welchen der Verfasser des Briefs zugleich mit Tychikus zu den Colossern geschickt werden lässt, einer von ihnen genannt wird.

Bei keinem andern Briefe kommt die Kritik mehr in Gefahr, sich den Vorwurf der Hyperkritik, eines übertriebenen Misstrauens, einer alles angreifenden Zweifelsucht zuzuziehen, als bei dem Briefe an den Philemon, wenn sie auch ihn nach der Berechtigung seines apostolischen Namens fragt. Was soll sie denn dem kleinen, in seiner gefälligen Form so freundlich ansprechenden, vom edelsten christlichen Sinne eingegebenen Briefe anhaben, der bisher noch von keinem Hauche des Verdachts angeweht worden ist? Und doch kann sie auch ihm im guten Glauben an seinen apostolischen Ursprung ihre kritische Frage nicht erlassen. Wären freilich die andern Briefe, welche mit ihm in derselben Gefangenschaft des Apostels geschrieben worden sein sollen, über allen Zweifel an ihre Ächtheit erhaben, so wäre wohl auch gegen seinen Anspruch auf denselben Ursprung nichts einzuwenden, aber die Sache stellt sich sogleich anders, sobald man mit allen kritischen Zweifeln, zu welchen jene Briefe ein gewiss nicht unbegründetes Recht geben, auf ihn übergeht. Hat der paulinische Ursprung jener drei Briefe so vieles gegen sich, und noch mehr der der Pastoralbriefe, ist es also überhaupt in so hohem Grade zweifelhaft, ob es apostolische Briefe aus der Zeit der Gefangenschaft des Apostels gibt, wie sollte nun dieser kleine, eine blosse Privatsache betreffende Freundschaftsbrief eine Ausnahme machen? So grosses Gewicht aber dieser Schluss aus der Analogie haben zu müssen scheint, so billig ist auf der andern Seite die Forderung, dass an dem Briefe selbst, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit, doch die Möglichkeit seiner nichtapostolischen Entstehung nachgewiesen werde. So gering kann doch der Unterschied zwischen paulinischen und nichtpaulinischen Briefen nicht sein, dass dieser Brief als

nichtpaulinischer gar kein Merkmal seines fremden Ursprungs an sich tragen sollte. Was lässt sich nun aber in dieser Beziehung geltend machen? Will man auch, was den Sprachgebrauch betrifft, darüber hinwegsehen, dass der Brief, so kurz er ist, eine ziemliche Zahl von Ausdrücken enthält, welche entweder beim Apostel Paulus sonst gar nicht, oder nur in den angefochtenen Briefen vorkommen, wie συστρατιώτης V. 2 im Sinne der bildlichen Vergleichung, deren sich die spätern Schriftsteller gern bedienen [1], ἀνῆκον, ἐπιτάσσειν V. 8, πρεσβύτης V. 9 (wobei auch die Erinnerung an das Alter etwas Eigenes hat), ἄχρηστος und εὔχρηστος V. 10, ἀπέχω in der Bedeutung weghaben V. 13, ἀποτίω, προσοφείλω V. 19, ὀνίνασθαι V. 20, ξενία V. 22 (auch der zwar nicht unpaulinische, hier aber dreimal nach einander vorkommende Ausdruck σπλάγχνα V. 7. 12. 20 muss auffallen), so kommt doch um so mehr der Inhalt des Briefs in Betracht. Der Brief zeichnet sich nun zwar allerdings durch seinen eigenthümlichen Inhalt aus, enthält keine blossen Gemeinplätze, keine Wiederholungen längst bekannter Dinge, keinen blos abstracten Lehrinhalt, er betrifft vielmehr einen concreten, besondern Lebensverhältnissen angehörenden Fall, aber, muss man fragen, ist dieser Inhalt, die Veranlassung und der Gegenstand des Schreibens nicht auch wieder so singulärer Art, dass man doch etwas bedenklich werden muss? Ein wegen eines Vergehens, wie man gewöhnlich annimmt, wegen eines Diebstahls, seinem Herrn, einem Christen zu Colossä in Phrygien, einem vertrauten Freunde des Apostels Paulus, entlaufener Sklave begibt sich nach Rom. Hier kommt er mit dem in Gefangenschaft gehaltenen Apostel Paulus zusammen und wird von demselben zum Christenthum bekehrt und hierauf als christlicher Sklave zu seinem Herrn nach Colossä zurückgeschickt. Nur ein ganz eigenes Zusammentreffen zufälliger Umstände, wie sie höchst selten sich so ereignen, könnte die Sache so gefügt haben. Der dem bekehrten Sklaven von dem Apostel an seinen Herrn mitgegebene Brief spricht sich über diesen Fall aus,

1) Vergl. Pastoralbriefe S. 99.

und zwar stellt ihn der Apostel ganz unter den christlichen Gesichtspunkt, um ihn zum Gegenstand christlicher Reflexionen zu machen. Der zum Christenthum bekehrte Sklave wird als ein vom Apostel noch im Alter in der Gefangenschaft erzeugtes und darum mit um so grösserer Zärtlichkeit geliebtes Kind dargestellt. Als bekehrter Sklave ist er aus einem ἄχρηστος, aus einem solchen, der seinem Herrn zu nichts nütze war, ihm sogar nur Schaden brachte, ein εὔχρηστος für beide, für seinen Herrn und den Apostel geworden, worin nicht blos eine Anspielung auf den Namen des Sklaven Onesimus (von ὄνημι, ὀνίνημι, nützen, nützlich), sondern auf den Christennamen selbst enthalten ist; da die Heiden statt Χριστὸς öfters Χρηστὸς aussprachen, was die Christen sich nicht ungern gefallen liessen [1]). Dass der zu seinem Herrn zurückkommende Sklave Christ geworden, ist also der Hauptgedanke, welcher hier mit aller Bestimmtheit ausgesprochen wird, und alles, was der weitere Inhalt des Briefes ist, ist nur die Entwicklung dessen, was man sich im Begriffe des Christenthums als wesentliche Bestimmung enthalten dachte. Es wird hier im Christenthum die schöne Idee aufgefasst, dass die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so dass der Eine in dem Andern sein eigenes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig Eins weiss und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört. Der bekehrte Sklave ist nicht mehr der Sklave seines Herrn, er ist mehr als Sklave, er ist sein geliebter Bruder, welchem alles Unrecht, alle Schuld vergeben ist, und der Apostel, welcher den Sklaven bekehrt hat, ist nicht blos der geistige Vater des durch ihn Neugeborenen, der Herr des Sklaven nimmt in ihm, dem

---

1) Man vgl. Justin Apol. I. c. 4. Ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος χρηστότατοι ὑπάρχομεν. — Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα, τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Ebenso sagt Athenagoras Leg. c. 2 von den Heiden εἰς τὸ ὄνομα ὡς εἰς ἀδίκημα ἐνυβρίζουσιν, οὐδὲν δὲ τὸ ὄνομα ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ οὐ πονηρὸν οὔτε χρηστὸν νομίζεται. Tertull. Apol. 3: *cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa notitia est penes vos) de suavitate vel benignitate* (χρηστὸς) *compositum est.*

Bekehrten, auch den auf, der ihn bekehrt hat. Σὺ δὲ αὐτόν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προςλαβοῦ V. 12. Εἰ οὖν ἐμὲ ἔχεις κοινωνόν, προςλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. V. 17. Wie der bekehrte Sklave als christlicher Sklave die Stelle seines christlichen Herrn vertritt (V. 13), so vermittelt er durch dasselbe Band der Identität auch den, der ihn bekehrt hat, mit seinem christlichen Herrn, der in ihm, dem Bekehrten, auch seinen Bekehrer sehen muss. So hebt das Christenthum alle trennenden Unterschiede auf, als neues Lebensprincip schafft es auch einen Kreis neuer Lebensverhältnisse, in welchem Einer in dem Andern lebt und in demselben Bewusstsein alle mit einander sich Eins wissen. Wie der Apostel für den von ihm bekehrten Sklaven bei seinem Herrn einsteht, seine Schuld für ihn übernimmt, so ist der christliche Herr selbst nur der Schuldner des Apostels, V. 19, was der Eine ist, ist so immer auch wieder der Andere, weil dieselbe Einheit alle vereinigt. Ohne Zweifel enthält auch V. 20 eine denselben Gedanken ausdrückende Anspielung auf den Namen Onesimus. Es ist, wie wenn der Apostel sagen wollte: Wie dein christlicher Sklave nun erst ein seines Namens würdiger Onesimus ist, so solltest nun du, sein christlicher Herr, mein Onesimus sein, lass mich deiner froh werden (ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ), gib mir den vollen Genuss deiner Liebe, lass mein innerstes Selbstbewusstsein als ein christliches in dem deinigen ruhen. Unter diesen schönen Äusserungen eines vom christlichen Bewusstsein tief durchdrungenen Verfassers ist noch ein besonders bemerkenswerther Gedanke V. 15, wo der Apostel dem Herrn des Sklaven schreibt: Vielleicht sei der entlaufene, nun aber bekehrte Sklave darum auf kurze Zeit von ihm getrennt worden, damit er ihn auf ewig zurücknehme. Er nimmt ihn auf ewig zurück, wenn er als Christ zu ihm zurückkommt. So ist das Christenthum als bleibende Wiedervereinigung derer, die zuvor durch verschiedene Schicksale von einander getrennt, in der Folge durch eine eigene, von der göttlichen Vorsehung so veranstaltete Fügung der Umstände wieder zusammengeführt werden, indem sie mit ihrer Bekehrung zum Christenthum sich selbst wiedererkennen, und der Eine in dem Andern sein eigenes Ge-

schlecht, sich selbst erblickt, auch in den pseudoclementinischen Homilien aufgefasst [1]). In diesen Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungsscenen hat die geschichtliche Erzählung dieser Homilien ihre eigentliche Spitze. Hat man sie darum mit Recht einen christlichen Roman genannt, warum sollten wir nicht auch in unserem Briefe den Embryo einer gleichen christlichen Dichtung sehen dürfen? So unentwickelt das Geschichtliche, das er voraussetzt, ist, so schliesst es doch die Anlage einer weitern geschichtlichen Entwicklung in sich. Der Verfasser des Briefs macht aber das Geschichtliche zu seiner blossen Voraussetzung, es ist ihm nur der Anknüpfungspunkt für die Idee, um deren Darstellung es ihm zu thun ist. Wie klar ist die Idee, die hier zum Bewusstsein gebracht werden soll, dass man, was man in der Welt zeitlich verliert, im Christenthum auf ewig wieder gewinnt, oder Welt und Christenthum wie Trennung und Vereinigung, wie Zeit und Ewigkeit sich zu einander verhalten, als die Seele der geschichtlichen Erzählung, V. 15 in den Worten ausgesprochen: τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, Teleologisch soll also der bestimmte Fall, um welchen es sich handelt, aufgefasst wurden. Die teleologische Geschichtsbetrachtung ist aber auch die Mutter der geschichtlichen Dichtung, und es ist kein grosser Schritt, wenn einmal die Idee als die Substanz des Geschehenen erkannt wird, das Geschehene als ein nur in der Vorstellung Geschehenes auch nur dazu geschehen zu lassen, damit es der Idee zu ihrer äussern Form diene. Beides liegt hier ganz nahe beisammen, und man kann nicht behaupten, dass die Auffassung des Inhalts dieses Briefs, als einer christlichen Dichtung, zur Darstellung einer ächt christlichen Idee, unmöglich oder unwahrscheinlich sei.

Wird der Brief so aufgefasst, wie er aufgefasst werden muss, wenn man ihn nicht blos für sich betrachtet, sondern in seinem historisch kritischen Zusammenhang mit den übrigen Briefen, mit welchen er zusammengehört, so wird freilich sehr problematisch,

---

1) Die christl. Gnosis S. 372 f.

was man an dem Briefe besonders rühmt, dass er zwar keine lehrhafte oder kirchengeschichtliche Wichtigkeit habe, aber eine unschätzbare, die liebenswürdige gemüthliche Persönlichkeit des Apostels trefflich charakterisirende Urkunde und gewissermassen ein praktischer Commentar zu Col. 4, 6 sei, wie kann man aber, auch wenn der Brief paulinisch ist, übersehen, dass der demnach wirklich geschehene Fall unter den Gesichtspunkt einer bestimmten Idee gestellt ist, deren Hervorhebung der eigentliche Zweck und Inhalt des Briefs ist?

Siebentes Kapitel.

Die beiden Briefe an die Thessalonicher.

Der zweite dieser Briefe ist von der Kritik schon angefochten worden, der erste hat noch keinen Verdacht erweckt, wovon jedoch die Ursache mehr nur in seinem minder bedeutenden, durch nichts Specifisches und Specielles ausgezeichneten Inhalt zu liegen scheint. In der ganzen Sammlung der paulinischen Briefe gibt es keinen, welcher allen andern in Hinsicht der Eigenthümlichkeit und Gewichtigkeit des Inhalts so sehr nachsteht, wie 1. Thess.; mit Ausnahme der 4, 13—18 enthaltenen Vorstellung tritt nicht einmal irgend eine dogmatische Idee mit besonderer Bedeutung hervor, wie diess doch in den Briefen an die Epheser, Colosser, Philipper und selbst in dem kleinen Brief an den Philemon der Fall ist; der ganze Inhalt besteht in allgemeinen Belehrungen, Ermahnungen, Wünschen, wie sie in den übrigen Briefen dem Hauptinhalt nur beigegeben sind, hier aber ist, was sonst nur Nebensache ist, zur Hauptsache gemacht. Diess könnte zwar zunächst der Meinung von der Ächtheit des Briefs sehr günstig zu sein scheinen, er bietet ja so der Kritik nichts dar, woran sie sich halten könnte; allein die Bedeutungslosigkeit des Inhalts, der Mangel an allem speciellen Interesse, und an einer bestimmter motivirten Veranlassung ist an sich schon ein Kriterium, das gegen den paulinischen Ursprung

spricht. Es ist jedoch nicht blos dieses Negative, was auffallen muss, bei näherer Betrachtung verräth der Brief auch eine Abhängigkeit und Unselbstständigkeit, wie sie sich sonst bei keinem ächten paulinischen Briefe findet. Der Hauptinhalt desselben ist nichts anders, als eine sehr gedehnte, die Thessalonicher nur an das ihnen schon bekannte erinnernde Auseinandersetzung des uns aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung der Thessalonicher, sei es, dass der Verfasser des Briefs dieses geschichtliche Material unmittelbar aus der Apostelgeschichte, oder aus einer andern Quelle genommen hat. Gleich 1, 4 f. εἰδότες, ἀδελφοὶ — τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν u. s. w. ist nur davon die Rede, wie der Apostel das Evangelium bei den Thessalonichern verkündigt und wie sie es aufgenommen haben, Kap. 2, 1 αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς — προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις u. s. w. wird noch bestimmter auf die Umstände, unter welchen der Apostel nach Thessalonich gekommen war, und auf die Art und Weise, wie er bei ihnen gewirkt habe, zurückgewiesen, ebenso wird Kap. 1, 3 f. εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι, καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον u. s. w. nur das nicht lange zuvor Geschehene, das die Thessalonicher schon wussten, erzählt. Überall ist nur von Dingen die Rede, welche den Lesern, wie der Verfasser durch das immer wiederkehrende εἰδότες 1, 4, αὐτοὶ γὰρ οἴδατε 2, 1, καθὼς οἴδατε 2, 2, μνημονεύετε γὰρ, 2, 9, καθάπερ οἴδατε 2, 11, αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, 3, 3, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε, 3, 4, οἴδατε γὰρ 4, 2 sich selbst gestehen muss, schon bekannt waren, und diese fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdiess mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Korinthierbriefe. Die Stelle 1, 5: τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει, ist augenscheinlich der Stelle 1. Cor. 2, 4 nachgebildet, 1, 6: μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθη τε καὶ τοῦ κυρίου der Stelle 1. Cor. 11, 1, ebenso lautet 1, 8: ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν — ἐξελήλυθεν, wie Röm. 1, 8: ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Die

Stelle 2, 4 f. fasst nur die in den Korinthierbriefen ausgesprochenen Grundsätze kurz zusammen, man vergl. 1. Cor. 2, 4. 4, 3 f. 9, 15 f. und besonders 2. Cor. 2, 17. 5, 11. Auf den letztern Brief deuten namentlich die Ausdrücke πλεονεξία, 2, 5, vgl. 2. Cor. 7, 2, δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, 2, 6, μὴ ἐπιβαρῆσαι, 2, 9, vergl. 2. Cor. 11, 9 hin, so wie auch 2, 7 auf 1. Cor. 3, 12 anspielt. Im Gedanken und Ausdruck klingen so besonders in den beiden ersten Kapiteln die Korinthierbriefe durch. Unter den auf die Bekehrungsgeschichte der Thessalonicher sich beziehenden Stellen ist die 2, 14—16 besonders bemerkenswerth. Der Verfasser des Briefs lässt hier den Apostel sagen, die Thessalonicher seien Nachahmer geworden der christlichen Gemeinden in Judäa, da sie dasselbe von ihren eigenen Stammgenossen gelitten haben, wie jene von den Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getödtet und ihn, den Apostel, verfolgt haben, und Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider seien, die ihn hindern, den Heiden das Evangelium zu ihrer Seligkeit zu verkündigen, wodurch sie stets ihre Sünden voll machen, wesswegen endlich der Zorn auf sie gekommen sei. Diese Stelle hat ein ganz unpaulinisches Gepräge. Sie stimmt zwar allerdings mit der Apostelgeschichte überein, welcher zufolge die Heiden von den Juden in Thessalonich gegen die vom Apostel Bekehrten und den Apostel selbst aufgereizt wurden [1], aber wie gesucht ist die Vergleichung dieser ebensosehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen mit den Christenverfolgungen in Judäa, und wie unangemessen für den Apostel, welcher doch sonst die Judenchristen seinen Heidenchristen nie als Muster vorhält und von jenen

1) Gelegentlich mag hier auch noch das Unhistorische in der Stelle Ap.-Gesch. 17, 6 bemerkt werden. Die Juden sollen die Heiden mit den Worten aufgereizt haben: οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισι. Dieses ἀναστατῶσαι soll zu einer Zeit schon geschehen sein, in welcher Paulus zum erstenmal in diese Länder kam. Wie lange stund es noch an, bis das Christenthum den Römern so staatsgefährlich erschien, als hier in den Worten: ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράττουσι angenommen wird?

Verfolgungen in Judäa nicht reden konnte, ohne an sich selbst, als den Hauptttheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen kann, zu erinnern? Wo hat ferner der Apostel seine Leiden um des Evangeliums willen mit den Missethaten der Juden gegen Jesus und die Propheten in eine solche Verbindung gebracht, wie hier (in welchem ganz anderen Sinne spricht er von seiner νέκρωσις Ἰησοῦ, 2. Cor. 4, 10?), wie fern liegt ihm eine so allgemeine äusserliche Judenpolemik, dass er die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen wüsste, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden schuldgegebene *odium generis humani,* das hier den Juden in den Worten, sie seien nicht blos θεῷ μὴ ἀρέσκοντες, sondern auch πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίοι, V. 15 vorgerückt wird? Man sieht es der ganzen Fassung der Stelle an, dass ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte ist. Wie genau entsprechen die Ausdrücke ἐκδιώκειν, κωλύειν u. s. w. dem Ap.-Gesch. 17, 5 f. und sonst erzählten Hergang; wie bezeichnend ist für einen mit der Apostelgeschichte bekannten Schriftsteller das τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσι, ein Ausdruck, welcher sonst vom Apostel Paulus nie von seiner Verkündigung des Evangeliums gebraucht wird, wohl aber der Apostelgeschichte ganz gemäss ist (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9) [1]. Und wovon kann, nachdem die Juden fortgehend das Maass ihrer Sünden voll gemacht haben, ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος natürlicher verstanden werden, als von dem durch die Zerstörung Jerusalems über sie gekommenen Strafgericht?

Man nimmt gewöhnlich an, der Apostel habe den ersten Brief an die Thessalonicher während seines ersten Aufenthalts in Korinth, bald nachdem Silas und Timotheus aus Macedonien angekommen waren, Ap.-Gesch. 18, 5, geschrieben. Unser Brief stimmt mit der Apostelgeschichte darin ganz zusammen, dass auch er den Timo-

1) Λαλεῖν 1. Cor. 2, 13. 3, 1 kann man hier nicht vergleichen, da λαλεῖν in diesen Stellen so viel als „reden" ist, nicht so viel als λαλεῖν τὸν λόγον.

theus, welcher mit Paulus Thessalonich verlassen hatte, aber in Beröa zurückblieb, während Paulus weiter nach Athen reiste, in Korinth mit dem Apostel zusammentreffen lässt, 3, 6, nur lässt er, wie aus 3, 1 zu schliessen ist, den Timotheus schon in Athen mit Paulus zusammen sein und von da wieder nach Thessalonich geschickt werden. Von diesem zweiten Besuch in Thessalonich brachte sodann Timotheus dem Apostel die Nachrichten, von welchen 3, 6 die Rede ist. Alles diess geschah kurze Zeit nach der ersten Anwesenheit des Apostels in Thessalonich, und der Brief kann demnach nur wenige Monate nach derselben geschrieben sein. Um so weniger ist nun aber zu begreifen, wie der Apostel den Thessalonichern so vieles schreiben kann, was ihnen noch in so frischem Andenken sein musste, und wie er von dem Zustande der Gemeinde eine Schilderung gibt, die offenbar nur auf eine schon längere Zeit bestehende Gemeinde passt. Wie kann denn von Christen einer kaum erst gestifteten Gemeinde gesagt werden, dass sie Vorbilder geworden seien allen Glaubenden in Macedonien und Achaia, dass der Ruf von ihrer Annahme des Wortes des Herrn nicht blos in Macedonien und Achaia sich verbreitet habe, sondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, dass die Leute aller Orte davon erzählen, wie sie sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt haben, 1, 7 f.? Wie kann der Apostel nach so kurzer Zeit sagen, er habe im sehnlichsten Wunsche, sie persönlich zu sehen, schon wiederholt, nicht blos einmal, sondern zweimal zu ihnen kommen wollen, 1, 17. 2, 10? Auch hier klingen die Korinthierbriefe nach, in welchen freilich von solchen mehrmaligen Reisen und Reiseplanen oft genug die Rede ist. Wie kann die Bruderliebe der Thessalonicher, die sie gegen alle Brüder in ganz Macedonien beweisen, als eine schon so allgemein erprobte Tugend gerühmt werden? (4, 9.) Sollten schon damals Ermahnungen zu einem ruhigen arbeitsamen Leben, wie sie 4, 11. 12 gegeben werden, so nöthig gewesen sein? Über alles diess geht man gewöhnlich sehr leicht hinweg, und denkt höchstens daran, die Abfassung des Briefs etwas später zu setzen, was dann einem andern Kritiker Gelegenheit gibt, durch Auf-

findung neuer Möglichkeiten seinen Scharfsinn zur Vertheidigung der gewöhnlichen Meinung, als der dennoch wahrscheinlichsten, anzustrengen, allein mit solchen Palliativmitteln wird das tiefer liegende Gebrechen nicht gehoben, sondern nur für den Augenblick verdeckt.

Was der Brief in dem Abschnitt 4, 14—18 noch besonders über die Auferstehung der Todten und über das Verhältniss der Entschlafenen und Lebenden zu der Parusie Christi enthält, schliesst sich scheinbar an 1. Cor. 15, 52 sehr gut an, aber es geht auch wieder weit darüber hinaus und gibt eine so concrete Vorstellung der überschwänglichen Sache, wie wir sie sonst nirgends bei dem Apostel finden. Indess kann diess nach dem Vorgang der genannten Stelle dem Briefe nicht als unapostolisch angerechnet werden, wäre nur sonst sein apostolischer Charakter besser bewährt. Da diess jedoch nicht der Fall ist, und da ferner nicht nur die Ermahnung über die Parusie eine sehr wichtige Stelle in dem Briefe einnimmt (4, 13—18. 5, 1—11), sondern auch sonst der Gedanke an sie als leitend durchblickt (vgl. 1, 10. 2, 19. 3, 13. 4, 2. 5, 20), so kann schon der erste Brief nur aus demselben Interesse für die Parusie hervorgegangen sein, das im zweiten noch charakteristischer sich ausspricht. In diesem Hauptgedanken hängen beide Briefe so eng zusammen, dass sie nicht von einander getrennt werden können, und es kann daher auch schon der Hauptzweck des ersten Briefs nur in die Absicht gesetzt werden, eine beruhigende Belehrung über die Parusie, wie sie die Christen jener Zeit bedurften, zu geben.

Eben diess ist nun das Hauptthema des zweiten Briefs und es entsteht daher bei diesem Briefe die Frage, ob eine solche Vertiefung in die ganze die Parusie Christi betreffende Apokalyptik, wie wir sie nicht blos im ersten, sondern ganz besonders im zweiten Briefe finden, für paulinisch gehalten werden kann. Wir haben in dem den wesentlichen Inhalt des zweiten Briefs ausmachenden Abschnitt 2, 1 f. ganz die auf jüdischer Grundlage, besonders nach Maassgabe der Weissagungen im Buche Daniel, entstandene

christliche Vorstellung des Antichrists mit den Hauptzügen, mit welchen sie ausgeprägt worden war, vor uns. An sich ist nun gewiss gegen die Voraussetzung nichts einzuwenden, dass auch der Apostel Paulus die jüdischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen hierin getheilt habe, auch seine unzweifelhaft ächten Briefe geben uns ja so manche Beweise einer noch von jüdischen Elementen durchdrungenen Denk- und Anschauungsweise, auf der andern Seite muss man sich aber doch sehr hüten, einem Manne, welcher die Schranken des nationalen Bewusstseins auf's kräftigste durchbrochen, und auf einen vom Judenthum so wesentlich verschiedenen Standpunkt sich erhoben hatte, mehr Jüdisches zuzuschreiben, als mit entscheidenden Gründen nachgewiesen werden kann. Es ist hier nicht zu übersehen, in welchen abstossenden Gegensatz gerade in der Vorstellung von der Parusie Christi der ächt paulinische Begriff des Christenthums der Natur der Sache nach zu dem judenchristlichen kommen musste. Je mehr der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins bei dem Apostel Paulus nur in alles dasjenige fallen konnte, was sich auf das subjective, durch den Glauben an den Tod Jesu vermittelte Verhältniss des einzelnen, seiner Heilsbedürftigkeit sich bewussten Menschen zu Christus bezog, desto mehr musste der Blick von einem Ideenkreise abgezogen werden, in welchem das Wesen des Christenthums nur in der äussern, nach der Form der alttestamentlichen Theokratie gedachten Realisirung des messianischen Gottesreichs liegen sollte. Soll daher der paulinische Character des in Frage stehenden Abschnitts nach einem sichern Kanon beurtheilt werden, so können wir ihn nur soweit als paulinisch gelten lassen, als er mit den ächten Briefen des Apostels zusammenstimmt. In dieser Hinsicht kommt alles darauf an, wie sich die die Parusie betreffenden Stellen in den beiden Thessalonicherbriefen zu den Stellen verhalten, die hier allein in Betracht kommen können, 1. Cor. 15, 23—28 und 51. 52. Hier bewegt sich der Apostel in demselben Kreise von Vorstellungen, hier muss sich also auch zeigen, wie er sie auffasste, und wie weit er in sie einzugehen geneigt war. Aber welcher grosse Unterschied muss uns hier sogleich in die Augen

fallen! Während wenigstens in 2. Thess. alles im Grunde sich nur auf diese Frage bezieht, sie recht absichtlich zum Gegenstand einer besondern Erörterung gemacht wird, wird sie 1. Cor. nur nebenher, auf eine ganz untergeordnete Weise berührt, nur in einem Zusammenhang, in welchem der Apostel im grossartigen Hinausblick auf die Hauptepochen der Entwicklung und endlichen Vollendung des Gottesreichs auch dieses Moment nicht übergehen kann. Und in welcher gemessenen Haltung ist das Wenige, das der Apostel hierüber zu sagen für nöthig erachtete, gesagt, wie absichtlich scheint er alles fern zu halten, was nicht zur Sache selbst gehört, oder nicht ein so unmittelbar praktisches Interesse hat, wie die Frage, wie es sich mit den die Parusie selbst Erlebenden verhalten werde? Die letzte Posaune ist nur das Zeichen der augenblicklich erfolgenden Auferstehung, die eigene Vorstellung einer ἀπάντησις ἐν νεφέλαις ist mit keinem Worte angedeutet, und wo als Übergang auf diese letzte Katastrophe die Bezwingung der feindlichen Mächte hervorgehoben wird, ist nicht der Antichrist, sondern nur der Tod der letzte Feind, welcher überwunden wird. Die ganze Auffassungsweise hat in 1. Cor. nicht das specifisch-jüdische Gepräge der spätern Zeit, beide Darstellungen dieser letzten Epoche verhalten sich zu einander wie die messianische Weissagung des 1. Cor. 15, 23 f. citirten Ps. 110 und die bei dem Propheten Daniel Kap. 7 und 11. Es ist daher schon wenn die Sache so betrachtet wird, kaum wahrscheinlich, dass ein Schriftsteller, welcher seine Vorstellung über diese letzten Dinge so genau zu begrenzen wusste, wie diess 1. Cor. 15 der Fall ist, in einem zuvor schon geschriebenen Briefe sich so weit darauf eingelassen haben soll, in einer Weise, welche einen ganz in rabbinischen Meinungen dieser Art befangenen Glauben voraussetzt[1]). Man darf aber noch weiter gehen und behaupten, dass

---

1) Wenn man sogar aus Ap.-Gesch. 17, 7 schliessen will, schon der Vortrag des Apostels in Thessalonich habe eine vorherrschende apokalyptische Richtung gehabt, d. h. sich um die Erwartung der Ankunft Christi als des Königs des Reiches Gottes gedreht, denn die Juden haben daher

die 2. Thess. 2 ausgesprochene Vorstellung der Erwartung des Apostels 1. Cor. 15 sogar geradezu widerstreitet. Denn 1. Cor. 15, 52 setzt der Apostel voraus, er werde die Parusie Christi selbst noch erleben und mit den Lebenden verwandelt werden. Es ist also hier noch der ganz einfache zuversichtliche Glaube an die baldige Nähe der Parusie Christi. In 2. Thess. 2 aber sucht man sich schon vermittelst einer gewissen Theorie darüber Rechenschaft zu geben, warum die Parusie noch nicht so bald stattfinden könne. Diess setzt voraus, dass man schon längere Zeit vergeblich sie erwartet hatte. Da man aber gleichwohl den Glauben an sie nicht aufgeben konnte, so musste ihr wirkliches Eintreten durch etwas Hemmendes, was dazwischen lag, noch aufgehalten sein. Diesen hemmenden Aufschub, dieses κατέχον, das, wodurch die letzte Katastrophe immer noch zurückgehalten wurde, glaubte man im römischen Reich, als der vierten Weltmonarchie nach der Weissagung Daniels, zu erblicken, deren bestimmte Periode vollends abgelaufen sein musste, ehe das auf sie folgende Reich Christi anbrechen konnte. Wenn man nun auch schon zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefs in der mehr und mehr sich enthüllenden Sünde und Gottlosigkeit die Zeichen der bevorstehenden Katastrophe, die gleichsam schon zur individuellen Gestalt und Persönlichkeit des Antichrists sich zusammenschliessenden Elemente des Bösen zu erblicken glaubte, so zog sich doch der wirkliche Eintritt dieser Katastrophe noch in unbestimmte Ferne hinaus, und die Hauptermahnung des Briefs geht daher dahin, dass man sich nicht durch ein täuschendes Vorgeben der Nähe der Parusie in Unruhe setzen und aus der vernünftigen Fassung des Gemüths bringen lasse, 2, 2, denn Christus kann nicht erscheinen, ehe der Antichrist gekommen ist, und der Antichrist kann nicht kommen, so lange noch fortdauert, was dem Eintritt der letzten Epoche noch vorangehen muss. Wie weit werden wir da-

Anlass genommen, eine Anklage gegen seine Anhänger zu erheben, als wollten sie vom Kaiser ab- und einem andern Könige, Jesu, zufallen, so ist diess ein ganz willkürlicher Schluss. Vergl. de Wette, kurze Erkl. der Thess.-Briefe S. 92.

durch nicht blos über den Standpunkt, sondern auch über die Zeit des Apostels hinausgerückt!

Der erste Brief erklärt sich im Ganzen über die Parusie auf dieselbe Weise, wie sich der Apostel selbst 1. Cor. 15, 51 hierüber erklärt hat, sofern als die Hauptsache die in Betreff der Lebenden und Entschlafenen gegebene Ermahnung anzusehen ist, in welcher nur das schon vom Apostel selbst Gesagte wiederholt wird. Der zweite Brief geht in demselben Verhältniss, in welchem er von der Vorstellungsweise des Apostels differirt, auch über den ersten Brief hinaus. Wenn man aber wegen dieses Verhältnisses der beiden Briefe zu einander die Entstehung des zweiten sogar aus der Absicht erklären wollte, der im ersten Briefe ausgesprochenen Vorstellung, dass die Parusie nahe bevorstehe, durch die die Parusie weiter hinausschiebende Lehre vom Antichrist zu widersprechen, so ist man hierin zu weit gegangen, indem es sich gar wohl denken lässt, dass sogar derselbe Verfasser, wenn er einmal im Gedanken an die Parusie so sehr lebte, wie diess die beiden Briefe bezeugen, zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus über einen an sich problematischen Gegenstand auf verschiedene Weise sich erklärte. Abgesehen davon treffen beide Briefe immer wieder darin zusammen, dass sie sich in dem Mangel an einem selbstständigen Inhalt als unapostolisch erweisen. Der erste Brief wiederholt nur das längst Bekannte, der zweite steht zu dem ersten in einem Abhängigkeitsverhältniss, aus welchem zu schliessen ist, dass der Verfasser sich erst anderswo umsah, um die Belehrung über die Parusie, in welcher der Hauptzweck seines Briefs besteht, in der Form eines paulinischen Briefs zu motiviren. Das ganze erste Kapitel weist, wie mit Recht bemerkt worden ist, auf den ersten Brief zurück. Der Anfang lautet wie der Anfang von 1. Thess., was über die θλίψις um des Evangeliums willen gesagt ist, hat eine mehrfache Parallele in Kap. 2 und 3 [1]), V. 6 f. geht der Verfasser auf die schon

1) Wenn de Wette (K. Erkl. S. 129) das Präsens αἷς ἀνέχεσθε gegen Kern, dessen Abh. über 2. Thess. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839. 2. H.

in 1. Thess. ausgesprochene Hauptidee der Parusie über, nur mit der Modification, dass sie unter den Gesichtspunkt der ihm schon hier vorschwebenden Idee des Antichrists und des mit der Bekämpfung desselben erfolgenden Strafgerichts gestellt wird. V. 11 f. ist ähnlich mit 1. Thess. 1, 3. 3, 12 f. 5, 23 f. Eben so wenig lässt sich 2, 13—17 die Abhängigkeit von 1. Thess. 1, 4 f. 3, 11 f. verkennen. Die sonst bei Paulus nie vorkommende Anrede ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου findet sich nur hier, wie 1. Thess. 1, 4. Noch auffallender sind die nur zugleich erweiternden Wiederholungen Kap. 3. Man vergl. 2. Thess. 3, 1. 2 mit 1. Thess. 5, 25. 2. Thess. 3—5 mit 1. Thess. 5, 24. 3, 11—13. 2. Thess. 3, 6—12 mit 1. Thess. 2, 6—12. 4, 11 f. 5, 14. 2. Thess. 3, 16 mit 1. Thess. 5, 23. Unter diesen Parallelen mit 1. Thess. zeigt sich die Unselbstständigkeit des Verfassers auch in dem sichtbar aus Gal. 6, 9 genommenen Spruche μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες, wobei nur, der Variation wegen, τὸ καλὸν ποιεῖν in das sonst nicht vorkommende καλοποιεῖν umgeändert ist. Unpaulinisch sind freilich Ausdrücke, wie εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν 1, 3 an sich nicht, aber solche Umschreibungen statt des einfachen paulinischen εὐχαριστεῖν, und noch dazu mit καθὼς ἄξιόν ἐστιν, absichtliche Steigerungen, wie ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν (man vergl. damit 1. Thess. 3, 10. 11), ungewöhnliche, gesuchte Ausdrücke, wie ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς 1, 10, δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας 2, 10 mit unklar und schief in einander laufenden Beziehungen, wie in ἀξιοῦν τῆς κλήσεως, πληροῦν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης 1, 11 sind gewiss nicht sehr geeignet, zur Empfehlung des paulinischen Ursprungs beizutragen. Entschieden unpaulinisch ist übrigens doch das καὶ vor διὰ τοῦτο 2, 10 und αἱρεῖσθαι 2, 13 statt ἐκλέγεσθαι für die Idee der Erwählung. Was aber den zweiten Brief noch besonders höchst verdächtig macht, ist der Schluss 3, 17. 18. Um diesen

---

S. 20. f. hier zu vergl., geltend macht, so zeigt ja eben dieses Präsens deutlich, wie der Verfasser das schon in 1. Thess. Gesagte zu sich in seine Gegenwart herüberzieht.

Schluss richtig aufzufassen, ist vor allem die unrichtige Annahme zu beseitigen, dass der Gruss schon V. 17 selbst und nicht erst in dem V. 18 folgenden Segenswunsche enthalten sein soll. Was de Wette gegen die letztere Annahme einwendet, dass 1. Cor. 16, 21 und Col. 4, 18 auf die Worte: ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ der Segenswunsch nicht unmittelbar, ja an der erstern Stelle etwas der segnenden Stimmung Entgegengesetztes, ein Fluch, folge, beweist gar nichts, indem ja auch in diesen Briefen der paulinische Segenswunsch nicht fehlt. Da alle paulinischen Briefe denselben Segenswunsch, wenn auch mit etwas andern Worten, am Schlusse haben, so soll offenbar auch hier der ἀσπασμὸς in den Worten: ἡ χάρις τοῦ κυρ. u. s. w. in paulinischer Weise am Schlusse stehen. Wo wäre denn sonst der Gruss, wenn er nicht in diesen Worten liegt, da in ὁ ἀσπ. u. s. w. der Gruss noch nicht enthalten ist, sondern nur erst angekündigt wird? Dass nun hier ausdrücklich bemerkt ist, der Apostel habe diesen grüssenden Segenswunsch noch eigenhändig beigesetzt, kann an sich nicht auffallen, da es ebenso auch 1. Cor. 16, 21 und Col. 4, 18 bemerkt ist. Welcher grosse Unterschied findet aber gleichwohl statt, wenn wir den Schluss unsers Briefs mit dem des ersten Korinthierbriefs vergleichen! Warum setzt der Apostel 1. Cor. zum Schlusse seinen Gruss noch eigenhändig bei? Offenbar, um den Lesern seines Briefs noch einen unmittelbaren Ausdruck seiner liebevollen Gesinnung zu geben. Von welchem ganz andern Gesichtspunkt aus aber in unserem Briefe der Beisatz gemacht ist, hat der Verfasser selbst deutlich genug durch die Worte: ὅ ἐστι σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ· οὕτω γράφω, zu verstehen gegeben. Nicht als Ausdruck der grüssenden Liebe stehen also diese Worte hier, sondern als ein Zeichen, wodurch sich der Brief als paulinisch beurkunden soll, als ein kritisches Kennzeichen zur Unterscheidung der ächten und unächten Briefe. Diess ist nicht nur in Vergleichung mit 1. Cor. ganz unpaulinisch, sondern auch geradezu ein unzweideutiges Kriterium der Abfassung unserer Briefe in einer Zeit, in welcher man auch schon von unächten apostolischen Briefen wusste, und demnach Ursache hatte, nach den Kriterien der

Ächtheit zu fragen, wogegen sich vorzusehen, kein Schriftsteller ein grösseres Interesse haben konnte, als nur ein solcher, welcher selbst in dem Falle war, einen angeblich paulinischen Brief ausgehen zu lassen. Wie weit ist dagegen der Apostel selbst von einem solchen Gedanken an unächte Briefe entfernt, in welcher ganz andern Stimmung setzte er seinen eigenhändigen Gruss hinzu? Und wie hätte er in einem Briefe, welcher der gewöhnlichen Annahme zufolge zu den allerersten gehört, dazu kommen sollen, ein Kriterium aufzustellen, das von jedem seiner Briefe, deren demnach auch schon mehrere vorhanden sein mussten, gelten sollte. Gab es denn damals, als der Apostel kaum erst einen Brief geschrieben hatte, schon untergeschobene paulinische Briefe, vor welchen, wie auch 2, 2 geschieht, hätte gewarnt werden müssen, oder konnte er damals schon so bestimmt vorauswissen, dass er noch mehrere Briefe zu schreiben haben werde? Ja, wie hätte er vernünftiger Weise auf ein solches Kriterium der Ächtheit seiner Briefe, das, sobald es einmal als solches bekannt war, für den Zweck der Unterschiebung nur um so mehr hätte benützt werden können, irgend ein Gewicht legen können? Die paulinische Grussformel in diesem Sinne zu nehmen, konnte nur einem Späteren einfallen, welcher schon eine Reihe paulinischer Briefe vor sich hatte, und im Begriffe, die Zahl derselben mit einem neuen zu vermehren, nicht nur auch den seinigen mit diesem Kennzeichen paulinischen Ursprungs versehen wollte, sondern auch noch dazu recht absichtlich darauf aufmerksam machen zu müssen glaubte. Überhaupt gibt auch schon das wiederholte Reden von Briefen 1. Thess. 5, 27. 2. Thess. 2, 2. 15. 3, 17 dem Briefschreiben eine Wichtigkeit, die es für den Apostel selbst unmöglich schon haben konnte, am wenigsten in der Zeit, in welcher diese Briefe geschrieben sein sollten, die es aber sehr natürlich für einen Schriftsteller hatte, für welchen der Apostel selbst nur noch in seinen Briefen existirte. Wie deutlich ist die 1. Thess. 5, 27 so nachdrücklich gegebene Erinnerung aus der Ansicht einer Zeit herausgeschrieben, welche in den Briefen der Apostel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mittheilung, sondern ein Heiligthum

sah, welchem man die schuldige Verehrung dadurch erwies, dass man sich mit ihrem Inhalt so genau als möglich besonders auch durch öffentliches Vorlesen bekannt machte, woraus sodann die Sitte entstund, solche und andere für wichtig gehaltene Briefe in der Gemeinde wiederholt öffentlich vorzulesen. Wie hätte aber der Apostel selbst je nöthig gehabt, die Gemeinde, an welche seine Briefe gerichtet sind, erst feierlich zu beschwören, dass sie sie nicht ungelesen lassen sollen? Das kann nur ein Schriftsteller sagen, welcher nicht im natürlichen Drang der gegebenen Verhältnisse schreibt, sondern sich erst im Schreiben in eine fingirte Situation hineinversetzt, und die Auszeichnung, welche die apostolischen Briefe in der Gewohnheit der spätern Zeit erhalten hatten, auch seinem angeblichen apostolischen Briefe vindiciren möchte.

Mag auch gegen die hier zusammengestellten Gründe nach der gewöhnlichen apologetischen Methode das Eine und Andere eingewendet werden, sie werden doch, sobald sie in ihrem ganzen Zusammenhang billig erwogen werden, kaum einen andern Eindruck zurücklassen können, als nur diesen, dass beiden Briefen zusammen alle Merkmale paulinischer Originalität fehlen, und dass mit ihrer ganzen Beschaffenheit sich nichts leichter vereinigen lässt, als die Voraussetzung, sie seien in paulinischer Form nachgebildete Briefe, um eine Idee, für welche man sich aus Veranlassung der Stelle 1. Cor. 15, 51 ganz besonders auf die Auctorität des Apostels Paulus berufen zu können glaubte, die Idee der Parusie, mit den nöthig scheinenden Bestimmungen, dem christlichen Bewusstsein näher zu bringen [1]).

---

1) Ich habe die obige Ausführung nach der ersten Auflage unverändert abdrucken lassen. Der Verfasser selbst würde dieselbe, wenn er in der zweiten Bearbeitung seines Werkes so weit gekommen wäre, wesentlich umgestaltet, und er würde namentlich den Inhalt der Abhandlung „die beiden Briefe an die Thessalonicher" u. s. w. (Th. Jahrb. XIV), 1855, S. 141 bis 168 in dieselbe aufgenommen haben. Ich konnte mich natürlich zu dieser Veränderung nicht berechtigt finden; da aber jene Abhandlung nicht allein werthvolle Untersuchungen, namentlich über den zweiten Brief, enthält,

Dritte Klasse der paulinischen Briefe.

Achtes Kapitel.

Die Pastoralbriefe.

Auf dem Standpunkt, auf welchem zur Zeit noch die Kritik der paulinischen Briefe steht, sind die Pastoralbriefe von der voranstehenden Klasse als solche deuteropaulinische Briefe zu unterscheiden, gegen welche der Zweifel an ihre Ächtheit sich schon auf ein allgemeiner anerkanntes Recht stützen kann. Der von Schleiermacher zuerst gegen den ersten Brief an Timotheus gefasste Argwohn hat seitdem in dem Boden, welchem die drei Briefe entsprossen sind, so tiefe Wurzeln geschlagen, dass man wenigstens keinen sehr kräftigen Widerspruch mehr zu befürchten hat, wenn man sich auf die Pastoralbriefe zum Beweise für die Thatsache beruft, dass es in unserem Kanon auch untergeschobene paulinische Briefe gibt. Je genauer und unbefangener diese Briefe kritisch und exegetisch untersucht werden, desto weniger wird man über ihren spätern Ursprung noch länger im Zweifel sein können. Schon hat ein Kritiker und Interpret, welchem man ein competentes Urtheil nicht wird absprechen können, als Resultat seiner wiederholten Prüfung und einer in alles Einzelne eingehenden exegetischen Bearbeitung dieser Briefe den Ausspruch gethan, das Ergebniss ihrer Unächtheit sei für ihn, wie für jeden, der mit ihm die Augen aufthun wolle, entschieden [1]).

---

sondern auch über das Verhältniss der beiden Briefe eine von der hier dargelegten abweichende Ansicht aufstellt, lasse ich sie im Anhang zu diesem Band abdrucken. D. H.

1) De Wette, kurze Erkl. der Briefe an Titus, Tim. und die Hebr. 1844. Vorr. S. VI. Auch Credner, das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt für denkende Leser der Bibel 1841—43. hat Th. 2. S. 96 f. seine frühere eklektische Ansicht aufgegeben, und sich unbedingt für die Unächtheit der drei Briefe erklärt.

Da hiedurch nur die Resultate einer Untersuchung bestätigt werden, welche ich früher diesen Briefen in einer besondern Schrift [1]) gewidmet habe, so genügt es hier den Ort zu bezeichnen, wo die von mir in jener Schrift entwickelte und auch jetzt noch von mir in ihrem ganzen Umfang anerkannte Ansicht in die Reihe der vorliegenden Untersuchungen eingreift. Ich beschränke mich daher hier blos darauf, die Hauptmomente kurz anzudeuten, auf welchen das kritische Urtheil über diese Briefe, so weit es bis jetzt festgestellt ist, beruht.

Eines der wichtigsten Momente, um welche es sich bei einer richtigen Auffassung der Pastoralbriefe handelt, sind die Häretiker, welche in diesen Briefen als eine sehr bedeutende Zeiterscheinung charakterisirt werden. Gegen die von mir in der genannten Schrift zuerst genauer begründete Behauptung, dass aus diesen Häretikern überall die Gnosis mit ihren uns wohl bekannten Zügen herausblicke, konnte seitdem nichts Erhebliches eingewendet werden. Unwillkürlich kommt man immer wieder darauf zurück, dass diese Häretiker nur in die Klasse der Gnostiker gehören können. Was der neueste Vertheidiger der Ächtheit der Pastoralbriefe [2]) dagegen geltend macht, ist nur diess, es sei der bedeutsame Unterschied nicht ausser Acht zu lassen, dass die Vorstellungen von den höhern Geistern auf dem Gebiete der Pastoralbriefe noch nicht in Systeme entwickelt und zusammengefügt waren, sondern dass sie das Ansehen loser stoffartiger Gebilde hatten, dass ihnen demnach, obgleich sie die Elemente oder Grundstoffe für weitere Bildungen enthielten, dennoch eben diejenige Form abgieng, welche sie als Bestandtheile des Gnosticismus haben. Wie unnatürlich ist aber die Voraussetzung, dass der Verfasser der Pastoralbriefe, wenn er die Gnostiker bestreiten wollte, ihre Systeme selbst hätte darstellen sollen, und wie

---

1) Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus. 1835.

2) Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe mit besonderer Beziehung auf Authentie und Ort und Zeit der Abfassung derselben. 1840. S. 165. Man vgl. meine Recension dieser Schrift in den Jahrb. für wissensch. Kritik. 1841. Jan. Nr. 12 f.

unbillig und übertrieben ebendaher die Forderung, die an den Beweis gemacht wird, dass diese als gnostisch erscheinenden Vorstellungen der wirklichen Gnosis angehören? Muss, wenn der wahre Stand der Sache nicht verrückt werden soll, vor allem zweierlei zugegeben werden, dass es schon damals gnostische Systeme geben konnte, wenn auch gleich der Verfasser der Pastoralbriefe die Irrlehren, welche er bestritt, nicht in ihrer systematischen Form darlegte, sondern nur im Allgemeinen ihren Charakter bezeichnete, sodann, dass die Aufgabe der historischen Kritik eben darin besteht, auf dem Wege einer nach Gründen der Wahrscheinlichkeit gemachten Combination das Factische und Wirkliche herauszustellen, so kann es nur darauf ankommen, zu bestimmen, ob wir nach den Merkmalen, mit welchen der Verfasser der Pastoralbriefe die von ihm bestrittene Irrlehre bezeichnet, anzunehmen berechtigt sind, dieselbe sei keine andere als die uns historisch bekannte Gnosis. Dass man dazu vollkommen berechtigt ist, ist nämlich auch von De Wette anerkannt [1]). Nur darin ist de Wette mit meiner Ansicht nicht ganz einverstanden, dass in den bestrittenen Gnostikern namentlich auch die Marcioniten zu erkennen sind. Warum sollte aber diese Annahme bei so deutlichen Hinweisungen auf die marcionitische Lehre, wie namentlich 1. Tim. 6, 20, so grosses Bedenken gegen sich haben? Ist einmal der apostolische Ursprung dieser Briefe nicht zu retten, so ist es völlig gleichgiltig, ob man sie ein halbes Jahrhundert früher oder später entstehen lässt, wofern nur, was hier nicht der Fall ist, dieser Annahme keine weitern Gründe entgegenstehen. Für diesen spätern Ursprung der Pastoralbriefe lässt sich hier noch ein Datum anführen, das in meiner Schrift über die Pastoralbriefe noch fehlt, nachher aber an einem andern Orte von mir bemerkt worden ist [2]). Die von Eusebius K.G. 3, 32 aus dem historischen Werke des Hegesippus angeführte Stelle ist für die

1) A. a. O. S. 119 f., vgl. S. 117.

2) In der überhaupt hier zu vergleichenden Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. H. S. 27 f.

Kritik der Pastoralbriefe, besonders 1. Tim., sehr beachtenswerth. Mit klaren Worten sagt hier Hegesippus, indem er von dem Ursprung der Häresen und ihrem Eindringen in die bis dahin noch reine und unverdorbene Kirche spricht, erst dann, als aus dem Kreise der Apostel keiner mehr übrig war, sei die ψευδώνυμος γνῶσις mit offenem Haupte hervorgetreten. Wie hätte Hegesippus diess sagen können, wenn der Apostel Paulus als Verfasser der Pastoralbriefe eben diese ψευδώνυμος γνῶσις mit diesem Namen als eine schon zu seiner Zeit vorhandene Erscheinung bezeichnet hätte? Und wollte man es auch etwa für zufällig halten, dass Hegesippus von 1. Tim. als einem paulinischen Briefe nichts wusste, so hätte ihm doch die Sache selbst, dass es schon damals eine fälschlich so sich nennende Gnosis gab, unmöglich unbekannt bleiben können. Es spricht daher dieses Zeugniss so bestimmt, als es nur sein kann, gegen den apostolischen Ursprung unserer Briefe, und die Stelle, die es enthält, ist um so merkwürdiger, da sie auch sonst in Begriff und Ausdruck eine Verwandtschaft mit unsern Briefen zeigt, die nicht für zufällig gehalten werden kann. Es findet sich nicht nur der eigenthümliche Ausdruck ψευδώνυμος γνῶσις hier wie dort, sondern auch das Schleiermacher so wunderlich erschienene ἑτεροδιδασκαλεῖν 1. Tim. 1, 3, das seiner Natur nach ein anderes, wie Schleiermacher meint, gar nicht vorkommendes Wort, ἑτεροδιδάσκαλος voraussetze [1]), hat seine Paralelle in den ἑτεροδιδάσκαλοι, wie Hegesippus a. a. O. jene Häretiker bezeichnet, und wie Hegesippus von einem ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος spricht, so wird auch in unsern Briefen von der Reinheit der Lehre der Ausdruck ὑγιαίνουσα διδασκαλία 1. Tim. 1, 10 und sonst gebraucht. Es lässt sich wohl nur annehmen, dass entweder Hegesippus unsere Briefe, oder der Verfasser derselben das Werk des Hegesippus vor Augen gehabt hat. Da der ebionitisch gesinnte Hegesippus wohl schwerlich aus einem angeblich paulinischen Briefe sich etwas angeeignet hat, so bleibt

1) Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an Timoth. S. 29.

nur die letztere, an sich wahrscheinlichere Annahme übrig, welche demnach von selbst die Entstehung wenigstens des ersten Briefs an Timotheus erst in die Zeit der marcionitischen Gnosis fallen lässt. Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Saturninianer werden auch schon von Hegesippus bei Eusebius K.G. 4, 22 als solche genannt, welche, den Magier Simon an der Spitze, von den sieben jüdischen Häresen aus (womit ganz gut zusammenstimmt, dass auch die Häretiker der Pastoralbriefe zum Theil als judaisirende geschildert werden), als ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδοαπόστολοι, ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις, oder wie es zuvor heisst, ἀκοαῖς ματαίαις, entsprechend dem ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν 1. Tim. 1, 6. Wie kann man es demnach so unwahrscheinlich finden, dass zu den in den Pastoralbriefen bestrittenen gnostischen Lehren auch die marcionitische gehört?

Ein zweiter, nicht minder wichtiger Punkt, welcher in der Kritik der Pastoralbriefe in Betracht kommt, begreift alles dasjenige in sich, was sich in diesen Briefen auf das kirchliche Regiment und die äussern kirchlichen Institutionen bezieht. Dieses zweite Moment steht mit dem ersten in einem sehr engen innern Zusammenhang. Die Gnostiker, als die ersten eigentlichen Häretiker, gaben den ersten Anstoss zur Begründung der bischöflichen Verfassung. Gab es nun Häretiker ganz derselben Art schon im Zeitalter des Apostels Paulus, so wäre es ganz in der Ordnung gewesen, dass schon damals auf die gleiche Weise auf eine bestimmtere Organisirung der christlichen Kirche gedrungen wurde. Je zweifelhafter aber jene Voraussetzung immer wieder wird, desto bedenklicher müssen wir schon aus diesem Grunde gegen das Andere werden, das erst durch jene Voraussetzung seinen geschichtlichen Halt und Zusammenhang erhalten soll. Wenn nun aber dieses Letztere noch überdiess, auch wenn wir es für sich betrachten, Zweifel und Bedenken genug erweckt, so muss es als ein um so stärkeres Argument gegen die Ächtheit der Pastoralbriefe angesehen werden. Eine höchst auffallende Erscheinung bleibt es gewiss immer, dass der Apostel Paulus gerade nur in diesen Briefen mit so grossem Ernst und Nachdruck auf

kirchliche Institutionen dringen soll, für welche er in allen denjenigen Briefen, die uns als der sicherste Masstab der Beurtheilung seines apostolischen Wirkens gelten müssen, so nahe ihm auch die Veranlassung bei einer Gemeinde, wie namentlich die korinthische war, liegen musste, nicht das geringste Interesse zeigt, und je tiefer der Mangel eines solchen Interesses in dem ganzen Geist und Charakter des paulinischen Christenthums begründet zu sein scheint, desto vorsichtiger muss man sein, ihn zum Urheber und Beförderer von Institutionen zu machen, welche bald genug zeigten, in welcher nahen Verwandtschaft mit der hierarchischen Tendenz des Judenthums sie stehen. Das Eigene dieser Erscheinung in den Pastoralbriefen nöthigt die Vertheidiger ihrer Ächtheit, sich nach besondern Motiven umzusehen, welche den Apostel hier gerade zu einer solchen Pastoralinstruction bestimmt haben sollen. Es sei sicherlich gerade für diese Gemeinden, zumal in solchen an evangelische Organe und Apostelgefährten gerichteten Privatschreiben besonders dringend und heilsam gewesen, dass auf die Organisirung der kirchlichen Verhältnisse das sorgsamste Augenmerk gerichtet wurde. Allein theils vermisst man die nähere Nachweisung eines solchen speciellen Bedürfnisses, theils hängt das hierüber Bemerkte selbst wieder mit erst in Frage stehenden Voraussetzungen zusammen, wie ja auch schon das Moment, dass diese Briefe als Privatschreiben um so mehr Anlass zu solchen Vorschriften gegeben haben, von selbst hinwegfällt, sobald man bedenkt, dass nicht die Form des Schreibens den Zweck, sondern vielmehr nur der Zweck das Schreiben selbst bestimmt haben kann [1]).

---

1) Eines der entscheidendsten Merkmale des spätern Ursprungs ist das kirchliche Institut der Wittwen, von welchen 1. Tim. 5, 3 f. die Rede ist, noch immer wird aber diese Stelle nicht richtig aufgefasst. Die Erklärung, welche Matthies gibt, ist völlig verfehlt. De Wette meint (Vorr. S. VI) die Erklärung auf's Reine gebracht zu haben. So lange man sich aber weigert, den Ausdruck χήρα in dem von mir nachgewiesenen kirchlichen Sprachgebrauch (man vgl. besonders Ign. Ep. ad. Smyrn. c. 13) zu nehmen, ist es nicht möglich, mit der Stelle in's Reine zu kommen. Sollen die χῆραι V. 11 und 14 wirkliche Wittwen sein, so bleibt die grosse

Ein weiteres Moment zur Kritik der Pastoralbriefe ist die Unmöglichkeit, für ihre Abfassung in der uns bekannten Geschichte des Apostels irgend eine passende Stelle ausfindig zu machen. Der neueste, von Matthies gemachte, Versuch gibt nur einen neuen Beleg für diese Behauptung. Der Brief an Titus soll in der Zeit des dreimonatlichen Aufenthalts des Apostels in Hellas vor seiner Rückreise nach Jerusalem, Ap.-Gesch. 20, 2, abgefasst sein. Während dieser Zeit habe er recht gut auch nach Creta reisen können. Diese Reise habe er mit seinem Gefährten Titus gemacht, daselbst den kirchlichen Grundstein gelegt, sodann zur Besorgung der weitern evangelischen

---

Schwierigkeit, dass der Verfasser über die χῆραι zwei einander geradezu widerstreitende Vorschriften gibt. Nach V. 11 und 14 sollen die jüngern Wittwen wieder heirathen, und nach V. 9 soll die zweite Heirath, wenn sie wieder Wittwen wurden, sie vom kirchlichen *viduatus* ausschliessen. Dass diess, wie de Wette sagt, eine seltene Auszeichnung gewesen sei, deren Entbehrung sie wohl haben wagen können, dass der Verfasser jenes Erforderniss V. 9 wohl nur der damals schon feststehenden kirchlichen Gewohnheit zu Liebe aufgestellt habe, ist eine höchst oberflächliche Bemerkung. Wie kann man annehmen, dass ein Schriftsteller, welcher solche Vorschriften gibt, mit der zweiten Heirath, die so ganz gegen die Ansicht jener Zeit war, es so leicht genommen habe? Sieht man auch von dem einfachen γαμεῖν V. 14 ab, so passt ja die Stelle nicht einmal für jüngere Wittwen, wie hier gemeint sein müssten. Sind auch die χῆραι V. 12 und 14 wirkliche Wittwen, so müssten unter diesen jüngern Wittwen im Gegensatz zu den ältern V. 9 alle begriffen sein, die unter sechzig Jahren waren. Wie passt aber auf solche, was V. 11—14 so allgemein gesagt ist? Die ganze Stelle lässt nur an jüngere weibliche Personen denken, und ihr Sinn wird noch klarer, wenn man nicht, wie gewöhnlich geschieht, νεωτέρας χήρας zusammennimmt, sondern νεωτέρας als Subject, χήρας als Prädicat und παραιτοῦ als Gegensatz zu καταλεγέσθω auffasst. So erhalten die Worte den ganz einfachen und natürlichen Sinn: jüngere Personen des weiblichen Geschlechts aber nimm nicht in den Katalogus der χῆραι auf, weil sie in einem Alter sind, in welchem ihnen nicht zu trauen ist, denn wenn sie den mit der Treue gegen Christus unverträglichen Geschlechtstrieb empfinden, wollen sie heirathen. Kann so die Stelle nur unter Voraussetzung des kirchlichen Sprachgebrauchs des zweiten Jahrhunderts ihren befriedigenden Sinn erhalten, so ist diess der evidenteste Beweis, dass der Brief nicht in das apostolische Zeitalter gehören kann, wo es noch kein kirchliches Institut dieser Art gab.

Angelegenheiten den Titus zurückgelassen, und diesen Brief an ihn geschrieben [1]) — um ihm zu schreiben, was er weit natürlicher und besser ihm unmittelbar vorher mündlich hätte sagen können. Das Resultat der Untersuchung über 1. Tim. ist, dass Paulus kurz vorher, ehe er die Rückreise von Achaia nach Jerusalem antrat, den Timotheus mit mündlichen Aufträgen nach Ephesus vorausschickte (wie die Stelle 1. Tim. 1, 3 ganz gegen den natürlichen Sinn genommen wird, um sie mit Ap.-Gesch. 20, 4 zu vereinigen), dorthin auch selbst zu kommen gedachte, aber nicht mit Gewissheit darüber zu bestimmen vermochte, und ebendesshalb bei erhaltener günstiger Gelegenheit zum Behuf einer interimistischen zweckmässigen Anweisung diesen Brief von einem Orte Achaias oder Macedoniens aus an ihn schrieb [2]). Es passt hier jedoch nichts zusammen. Die Apostelgeschichte macht den Timotheus zum Begleiter des Apostels auf der Reise durch Macedonien nach Troas und wohl auch weiter nach Ephesus, und 1. Tim. lässt den Timotheus bei der Abreise des Apostels von Ephesus nach Macedonien in Ephesus bleiben, und den Apostel, nachdem er fast drei Jahre in Ephesus verweilt hatte, sogleich nach seiner Abreise zum Behuf einer vollkommenen Gemeindeorganisirung diesen Brief an ihn schreiben, noch dazu in der Absicht, bald wieder dahin zurückzukehren. Welche Unwahrscheinlichkeit! Wie deutlich sieht man hier, dass durch die Abreise des Apostels und das Zurückbleiben des Timotheus nur die Abfassung des Schreibens motivirt werden soll! Der Brief ist mit Einem Worte, wie auch de Wette urtheilt, geschichtlich nicht zu begreifen. So steht es überhaupt mit diesen Briefen. Wo man sie auch anfasst, um einen neuen Rettungsversuch mit ihnen zu machen, alle Stützen, die man anlegt, brechen immer wieder in sich selbst zusammen. Mag es auch vielleicht gelingen, für den Brief an Titus und den zweiten an den Timotheus (obgleich bei dem letztern die Unerweislichkeit und Unwahrscheinlichkeit einer zweiten römischen Gefangenschaft ent-

---

1) Matthies, Comm. S. 194.
2) A. a. O. S. 458.

scheidend genug ist) eher noch ein windstilleres Plätzchen im grossen Reiche der Möglichkeiten ausfindig zu machen, der völlig gleichartige Charakter und das durchaus connexe Verhältniss mit dem ersten Brief an Timotheus, welcher immer der Hauptverräther der falschen Brüder bleibt, macht alle drei zu Genossen desselben Schicksals.

Zu allem diesem kommt noch so viel Eigenthümliches und Unpaulinisches, das diese Briefe, wenn man sie im Einzelnen betrachtet, in Hinsicht des Sprachgebrauchs und so mancher Begriffe und Ansichten an sich haben [1]). Auch zeigt sich hierin eine solche Gleichartigkeit der drei Briefe, dass keiner von den beiden andern getrennt werden kann, und hieraus wohl auch auf die Identität des Verfassers zu schliessen ist.

Neuntes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die kleineren paulinischen Briefe.

Wie viele mehr oder minder bedeutende kritische Bedenken jeder einzelne der kleineren paulinischen Briefe, für sich betrachtet, darbietet, wie überwiegend bei mehreren derselben der Verdacht der Unächtheit ist, geht aus der voranstehenden speciellen Untersuchung, wie ich glaube, auf eine für die unbefangene Betrachtung überzeugende Weise hervor. Werfen wir aber auch noch einen Blick auf alle diese Briefe zusammen, so kann auch das allgemeine Urtheil über sie, gegenüber den anerkannt ächten Briefen des Apostels, nicht günstig für sie ausfallen. Bei einer genaueren Vergleichung muss sogleich in die Augen fallen, wie tief sie unter der Originalität, dem Gedankenreichthum, dem ganzen geistigen Gehalt jener Briefe stehen. Sie charakterisiren sich vielmehr durch eine gewisse Dürftigkeit des Inhalts, durch Farblosigkeit der Darstellung, Mangel an

1) Man vergl. hierüber nun besonders auch de Wette's kurze Erklärung S. 118 f.

Motivirung, Monotonie, Wiederholungen, Abhängigkeit theils von einander, theils von den Briefen der ersten Klasse, auf welche öfters auf eine Weise Rücksicht genommen wird, welche keinen selbstständig schreibenden Schriftsteller verräth. In keinem dieser Briefe ist es ebenso, wie in den Hauptbriefen des Apostels, um die Entwicklung einer in die Eigenthümlichkeit des paulinischen Lehrbegriffs tiefer eingreifenden Idee zu thun, auch die höhere christologische Idee, durch welche sich die Briefe an die Epheser, Colosser und Philipper auszeichnen, steht ja in keiner nähern Beziehung zu dem eigentlichen paulinischen Lehrbegriff, sie ist demselben sogar fremd. Der allgemeine Charakter dieser Briefe ist, wie man wohl sagen darf, eine gewisse Verflachung der specifischen paulinischen Lehre durch eine vorherrschende praktische Tendenz, wie sie sich in der so häufigen Empfehlung der guten Werke und in den auf den christlichen Lebenswandel, das ἀξίως περιπατεῖν τῆς κλήσεως, περιπατεῖν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, Eph. 3, 10. 4, 1, sich beziehenden Belehrungen und Ermahnungen zu erkennen gibt. Man sieht deutlich, dass der ganze Standpunkt, von welchem aus diese Briefe geschrieben sind, nicht sowohl die Begründung und Entwicklung eines erst festzustellenden allgemeinen Princips ist, durch welches das christliche Bewusstsein und Leben erst bestimmt werden soll, als vielmehr nur die Anwendung des Inhalts der christlichen Lehre auf das praktische Leben und die verschiedenen Verhältnisse desselben. Ganz besonders auffallend ist der Unterschied zwischen diesen spätern Briefen und den ältern in allem demjenigen, was zur Anlage und Composition eines paulinischen Briefs zu rechnen ist. Die ächten paulinischen Briefe haben auch eine ächt organische Entwicklung. Sie sind aus einer Grundidee hervorgegangen, welche von Anfang an den ganzen Inhalt des Briefs durchdringt, und alle einzelnen Theile desselben, auch wenn sie dem äussern Anschein nach nur äusserlich zusammenhängen, doch in gewissen tiefer liegenden Beziehungen immer wieder zu einer innern Einheit verbindet. Es liegt ihnen eine schöpferische Conception zu Grunde, in welcher mit dem Inhalt auch schon die ganze Form und Construction des Briefs

gegeben ist. Darum haben sie auch eine ächt dialectische Bewegung: der Gedanke ist in sich selbst kräftig genug, um seine Momente aus sich selbst herauszustellen, und im innern Zusammenhang derselben von Moment zu Moment fortzuschreiten. Es ist diess ein besonders die grössern Briefe des Apostels, den Römerbrief und den ersten Korinthierbrief, in hohem Grade auszeichnender Vorzug. Man würde bei diesen Briefen sehr im Irrthum sein, wenn man glauben wollte, die Ordnung, in welcher sie die verschiedenen Materien behandeln und von dem Einen auf das Andere übergehen, sei nur eine so zufällige. Man kann den ganzen Inhalt eines solchen Briefs nicht auffassen, ohne sich in die Grundidee hineinzuversetzen, von welcher aus alles Einzelne seine bestimmte Stelle im Zusammenhang des Ganzen erhalten hat. Diese immanente Bewegung des Gedankens lässt sich auch in jedem bedeutenderen Abschnitt jener Briefe erkennen. Man nehme z. B. nur, wie methodisch der Apostel bei der Belehrung verfährt, welche er 1. Cor. 12—14 über das Zungenreden zu geben hat, wie er die Sache, von welcher die Rede ist, nach ihren verschiedenen Seiten auseinanderlegt, welche wesentlich vermittelnde Bedeutung in dem Zusammenhang seiner Entwicklung das Kap. 13 über die Liebe Gesagte hat, und wie er die Hauptidee, um welche es ihm zu thun ist, erst durch die sie bedingenden Momente sich hindurchbewegen lässt. Auch in dem kleineren Briefe an die Galater ist es nicht anders. Der rasche Gang, in welchem der Apostel sogleich auf sich und seine persönlichen Verhältnisse zu reden kommt, ist nicht blos die Lebhaftigkeit des Affekts, mit welchem er spricht, sondern die unmittelbare Erfassung des Gegenstandes seines Briefes in der Spitze, in welcher er sich ihm sogleich in der Totalität seiner Momente darstellt. Diese tiefe Conception, aus welcher jeder ächte Brief des Apostels hervorgegangen ist, diese methodische Entwicklung und dialektische Bewegung muss man als den eigenthümlichen Vorzug dieser Briefe erkannt haben, um sich zu überzeugen, wie wenig von allem diesem in den kleineren Briefen wahrzunehmen ist, deren Verfasser grösstentheils nur mit sichtbarer Anstrengung sich fortbewegen, einen und

denselben Gedanken in gedehnter Weise und vielfachen Wiederholungen auseinanderziehen und überhaupt den Inhalt ihrer Briefe mehr äusserlich zusammensetzen, als innerlich aus sich selbst entwickeln lassen. Wie sollten alle diese Briefe, wenn sie ächte Producte des Apostels wären, die paulinische Originalität so sehr verläugnen können, wie sollte auch nicht einer von ihnen die Züge derselben deutlicher an sich tragen, aber wie wenig kommt hierin jenen ältern Briefen selbst der Colosserbrief gleich, so sehr er sonst noch am meisten geeignet wäre, einen solchen Anspruch zu machen? Wie es sich mit diesen Briefen ihrem innern Charakter nach auf diese Weise verhält, so ist derselbe Unterschied in Ansehung der äussern geschichtlichen Verhältnisse, aus welchen ihre Entstehung zu erklären ist. Die ältern Briefe sind durch den ganzen Zusammenhang der geschichtlichen Verhältnisse, in welche sie hineingehören, so motivirt, dass bei ihnen alles auf's Beste zusammenpasst, sie wurzeln ganz in dem Boden der Zeit, in welcher sie entstanden sind, und man kann nicht den geringsten Zweifel über ihre geschichtliche Stellung und Beziehung haben. Wie wenig diess aber bei den spätern Briefen der Fall ist, wie unsicher und unbestimmt fast alle ihre geschichtlichen Beziehungen sind, an welchen schwachen Fäden sie mit den Hauptmomenten der Lebensgeschichte des Apostels zusammenhängen, ist schon gezeigt. Die meisten dieser Briefe sollen während der römischen Gefangenschaft geschrieben sein, aber eine dringende Veranlassung gerade während der römischen Gefangenschaft zur Abfassung solcher Briefe (dergleichen der Apostel, wenn er so schreibselig gewesen wäre, ja auch während seiner zweijährigen Gefangenschaft in Cäsarea hätte schreiben können, wie man gewiss nicht ohne Grund und doch ganz fälschlich vermuthet hat) und ein klareres Bild seines persönlichen Zustandes während derselben legt sich uns nirgends dar. Wollte man einmal den Apostel nach seinen wahren Briefen noch andere schreiben lassen, so bot sich dazu unstreitig seine römische Gefangenschaft als eine sehr passende Situation dar. Während der, wie es scheint, längern Dauer derselben hatte er,

konnte man denken, die beste Musse, Briefe zu schreiben. Erst als diese Situation schon mehrfach benützt war, verlegte man seine angeblichen Briefe auch in eine frühere Zeit, wie an den beiden Timotheusbriefen zu sehen ist, von welchen der offenbar spätere 1. Tim. von dem Apostel nicht wie 2. Tim. in seiner Gefangenschaft, sondern vor derselben geschrieben worden sein soll, auch die beiden Thessalonicher sind wohl erst nach Eph., Col., Phil. geschrieben.

Dass von den äussern Zeugnissen für diese Briefe bisher noch nicht die Rede war, und dass auch jetzt diese Frage nur berührt wird, liegt in der Natur der Sache. Zeugnisse für diese Briefe, welche irgend ein Gewicht haben könnten, gibt es gar nicht. Auch in dieser Beziehung stehen sie den ältern Briefen nach, welche doch wenigstens schon durch den römischen Clemens bezeugt sind. Zeugnisse für das Dasein und den apostolischen Ursprung dieser Briefe gibt es erst aus der Zeit eines Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, d. h. aus einer Zeit, welche schon spät genug ist, um es ganz begreiflich zu finden, wie nachapostolische Briefe, auch wenn ihre Entstehung erst tief hinein in das zweite Jahrhundert fällt, schon als apostolisch gelten konnten.

Was diesen Briefen einen Anspruch auf den Namen des Apostels gibt, ist einzig nur der Umstand, dass sie sich selbst für paulinisch ausgeben und den Apostel als ihren Verfasser reden lassen. Kann aber nur einer dieser Briefe seinen apostolischen Namen nicht behaupten, wie diess doch bei 1. Tim. kaum geläugnet werden kann, so haben wir schon den Beweis, wie wenig jener Umstand für sich beweist, und es ist nur noch zuzugeben, dass, was in Einem Falle dieser Art geschehen ist, ebenso gut auch in mehreren andern Fällen geschehen sein kann. Grosse hervorragende Geister des Alterthums beurkunden auch dadurch die Grösse ihrer Bedeutung, ihre das ganze Bewusstsein der Zeit beherrschende Macht, dass, was in ihrem Geiste gedacht wird, auch nur in ihrem Namen gesagt werden zu können scheint. Es ist nur die Fortwirkung ihrer überwiegenden Persönlichkeit, dass man sie auch noch nach ihrem Tode reden und schreiben lässt, wie

sie im Leben geredet und geschrieben haben. So gibt es demnach pseudopaulinische Briefe, ganz ebenso, wie es nicht blos platonische, sondern auch pseudoplatonische Dialogen gibt. Auch die Form, in welcher ein neuer philosophischer oder religiöser Gedankeninhalt dargelegt war, schien mit demselben so eng verwachsen, dass man sich mit dieser Form der Darstellung nur auf den ursprünglichen Standpunkt der Urheber derselben versetzen zu können glaubte. Ein Pauliner, welcher paulinisch schreiben wollte, musste sich auch der paulinischen Briefform bedienen, wie ein Platoniker die dialogische Form seines Meisters nicht handhaben zu können glaubte, ohne sich in die Seele des schreibenden Plato hineinzudenken. Indem man solche Formen der Darstellung, wegen der Einheit der Form und des Inhalts, von den Namen ihrer Urheber nicht trennen konnte, glaubte man selbst nur im Namen derselben schreiben zu können. Ein paulinischer Brief ist, so betrachtet, eine ebenso klassische Form der Darstellung, deren ursprünglichem Typus man ebendesswegen so treu als möglich bleiben wollte, wie ein platonischer Dialog, wie ja auch beide Formen auf analoge Weise aus einem bestimmten Kreise eigenthümlicher Lebensverhältnisse, in welchen eine neue Form des Bewusstseins mit der schöpferischen Macht der Idee sich gestaltet hatte, hervorgegangen sind. Es ist daher schon öfters mit Recht bemerkt worden, dass man die Unterschiebung solcher Briefe nicht nach dem Masstabe unserer heutigen Begriffe von schriftstellerischer Wahrhaftigkeit, sondern nur nach dem Geiste des Alterthums beurtheilen darf, das auf die Verfasserschaft nicht den Werth legte, den wir darauf legen, und mehr auf die Sache, als die Person sah [1]). An Betrug und absichtliche Fälschung ist demnach hier nicht zu denken, aber auch selbst in dem Falle, wenn man behaupten wollte, dass die Sache nur unter dieser Voraussetzung gedacht werden könne, wäre diess keine Einwendung gegen ihre Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit.

---

1) De Wette, kurze Erkl. der Briefe an Titus u. s. w. S. 122 f., vergleiche Schleiermacher, der chr. Gl. 2. B. S. 372 f.

Indem uns so diese Briefe über die Zeit des Apostels hinausführen, und wie auch ihr Inhalt grossentheils deutlich genug zeigt, uns in einen Kreis späterer Verhältnisse versetzen, verhält es sich mit ihnen auf ähnliche Weise wie mit den Sagen über die letzten Schicksale des Apostels. Sie gehören nicht mehr der Lebensgeschichte des Apostels selbst an, sondern nur der Geschichte der auf seinen Namen sich stützenden Partei und der sie betreffenden Parteiverhältnisse. Wie der Paulinismus sich weiter entwickelte, wie er sich modificirte, mit welchen Gegensätzen er zu kämpfen hatte, wie er in die Gestaltung der Verhältnisse einer Zeit eingriff, aus deren verschiedenen Elementen erst die Einheit der christlichen Kirche hervorgehen konnte, diess sehen wir aus diesen Briefen. Mag man es daher auch noch so sehr bedauern, dass wir in ihnen nicht ächte Produkte des apostolischen Geistes haben, Urkunden derselben Wichtigkeit, welche den anerkannt ächten Briefen des Apostels zukommt, welchen sie jedoch in keinem Falle gleichgestellt werden können, da ihr innerer Werth und Inhalt völlig derselbe bleibt, sie mögen apostolisch sein oder nicht, so lege man dagegen in die Waagschale der Beurtheilung auch das grosse Moment, das darin liegt, dass uns durch diese Briefe erst, sobald sie kritisch erforscht werden, möglich wird, in die Verhältnisse einer Periode klarer hineinzusehen, welche für die Geschichte des Entwicklungsgangs des Christenthums in der ältesten Zeit von so grosser Bedeutung ist. Erwägt man, wie wichtig bei der Quellenarmuth dieser Zeit jede neu eröffnete Quelle sein muss, welches Interesse könnte man haben, Briefe als apostolisch festhalten zu wollen, bei welchen auch die scharfsinnigste Vertheidigung die Zweifel nie wird überwinden können, die der Anerkennung ihres apostolischen Ursprungs entgegenstehen, und selbst im besten Falle statt der natürlichen Wahrheit der Geschichte nur ein verworrenes Gewebe künstlich gemachter Combinationen zu geben im Stande ist. Von einem wahren Verlust kann da nie die Rede sein, wo der Wahrheit der Geschichte nur zurückgegeben wird, was ihr von Anfang an gehörte.

Dritter Theil.

Der Lehrbegriff des Apostels.

Dritter Theil.

Der Lehrbegriff des Apostels.

Einleitung.

Die Sphäre unserer Darstellung zieht sich immer enger zusammen, je weiter wir zum geistigen Mittelpunkt der ganzen geschichtlichen Erscheinung und Individualität des Apostels vordringen. Wie wir bisher sowohl in der Darstellung seines Lebens und Wirkens, als auch in der kritischen Untersuchung über die unter seinem Namen auf uns gekommenen Briefe unächte Elemente auszuscheiden hatten, um die ächte historische Basis seiner Persönlichkeit zu gewinnen, und sie ganz innerhalb der Grenzen festzuhalten, welche er selbst durch die ächten Erzeugnisse seines Geistes und die in ihnen ausgesprochenen Grundsätze seines Handelns gezogen hat, so handelt es sich nun darum, auf der so gewonnenen Grundlage selbst das Wesentliche und Allgemeine von dem minder Wesentlichen, Zufälligen, auf die specielle Beschaffenheit der Zeitverhältnisse sich Beziehenden zu scheiden. Als den substanziellen Inhalt der Briefe des Apostels können wir nun nur das eigenthümliche Lehrsystem des Apostels betrachten, und die Aufgabe ist nicht blos, ihm nichts zu geben, was ihm nicht wesentlich angehört, sondern auch das, was ihm wesentlich angehört, in dem Punkte aufzufassen, von welchem aus es sich in seinem organischen Zusammenhang zu diesem bestimmten Ganzen gestaltet hat.

Die folgende Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs unterscheidet sich in dreifacher Beziehung von der gewöhnlichen Behandlung dieses Gegenstandes.

Aus den Resultaten der kritischen Untersuchung ergibt sich von selbst, dass die Darstellung desselben nur auf den Inhalt derjenigen Briefe gebaut wird, welche als unzweifelhaftes Eigenthum des Apostels anzusehen sind. Welches Gewicht man auch den gegen die Ächtheit der kleineren Briefe erhobenen Zweifeln beilegen mag, so lange sie nicht vollständig und mit aller Evidenz widerlegt sind, was zu erwarten keine grosse Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, ist man nicht sicher, dass man nicht durch die Beiziehung jener Briefe Züge in die Darstellung des Lehrbegriffs aufnimmt, durch welche derselbe mehr oder minder eine andere Physiognomie, als er ursprünglich hat, erhält. Eine diese Briefe gar nicht als Quelle für die Lehre des Apostels gebrauchende Darstellung gibt zugleich den thatsächlichen Beweis, wie gering ihre Bedeutung auch in dieser Hinsicht jenen andern Briefen gegenüber ist, und wie wenig, wenn sie als nichtapostolisch gelten, in dem Lehrbegriff des Apostels etwas Wesentliches zu vermissen ist. Je schärfer so der eigentliche Lehrbegriff des Apostels in seiner ganzen Bestimmtheit hervortritt, desto klarer fällt nur in die Augen, wie unpaulinisch fast durchaus die dogmatischen Bestimmungen dieser Briefe sind. Da darauf schon in den kritischen Erörterungen aufmerksam gemacht werden musste, so ist es nicht nöthig, zur Vergleichung der beiden Lehrbegriffe die Differenzpunkte noch besonders hervorzuheben.

Die folgende Darstellung sucht ferner einen Fehler zu vermeiden, welchen man in der Reconstruction des paulinischen Lehrbegriffs dadurch begeht, dass man die beiden Seiten, welche an ihm zu unterscheiden sind, nicht genau genug unterscheidet, und ebendesswegen sie auch nicht in das richtige Verhältniss zu einander zu setzen weiss. Vergleicht man die Darstellungen von Usteri [1]), Neander [2]), Dähne [3]), so fällt sogleich auf, wie sehr sie in der Stellung, welche sie den einzelnen Lehren geben, und in der Con-

1) Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältniss zur biblischen Dogmatik des N. T. 4. Ausg. 1832.

2) Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 565—725.

3) Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. 1835.

struktion des Ganzen von einander abweichen. Usteri theilt das Ganze in zwei dem Umfang nach ungleiche Hälften, in die Darstellung der vorchristlichen Zeit und in die des Christenthums. Die vorchristliche Zeit begreift sowohl das Judenthum als das Heidenthum, beide fallen zusammen im Begriff der Sünde. Der verdorbene Gesammtzustand der Menschheit weist auf den Anfangspunkt zurück, von welchem die Herrschaft der Sünde und des Todes ausgieng. Wie diess gekommen, wie die Sünde um sich greifen konnte, das Verhältniss der Sünde und des Todes zum Gesetz, die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung und Beseligung, der Zweck des Gesetzes und das Resultat der vorchristlichen Periode, die Sehnsucht nach der Erlösung, alle diese Punkte finden hier ihre Stelle. Im zweiten, die Erlösungsanstalt Gottes durch Christus betreffenden Theil wird im ersten Abschnitt betrachtet, wie die Erlösung sich an den einzelnen Menschen realisirt, während der zweite die Christen als Gesammtheit, die Gemeinde Christi zum Gegenstand hat. Wenn Usteri beim Übergang auf den zweiten Theil selbst bemerkt, es sei hier eine relative Trennung des Einzelnlebens vom Gesammtleben zu machen, sie lasse sich jedoch nicht scharf durchführen, wie denn überhaupt immer Eines auf das Andere hinweise, so gibt er hiemit selbst das Ungenügende seiner Auffassung und Anordnung zu. Durchführen lässt sich die richtig gemachte Unterscheidung desswegen nicht, weil sie am unrechten Orte gemacht wird. Ist zwischen dem Einzelnleben und Gesammtleben zu unterscheiden, so ist das Einzelnleben dem Gesammtleben nicht so unterzuordnen, dass es blos auf einem bestimmten Punkte in dasselbe eingreift, sondern beide sind als selbstständige Momente einander gegenüberzustellen. So scharf auch der Gegensatz des Vorchristlichen und Christlichen in des Apostels Gemüthe ausgeprägt sein mochte, er war doch nur etwas Secundäres. Erst vom Einzelnleben aus konnte der Apostel einen solchen Blick auf das Gesammtleben oder die geschichtliche Entwicklung werfen, um sich über das, was das unmittelbare Resultat seiner eigenen innersten Lebenserfahrung war, auch theoretisch Rechenschaft zu geben, auf dem Wege der

geschichtlichen Betrachtung. Was daher Usteri zum Ersten macht, ist nicht das Ursprüngliche, und setzt selbst schon etwas Anderes voraus. Ebenso verfehlt ist es aber auf der andern Seite, wenn man mit Neander und Dähne vom Begriffe des νόμος und der δικαιοσύνη und dem Hauptsatze der paulinischen Rechtfertigungslehre, dass der Mensch zu seiner Seligkeit eine Rechtfertigung von Gott aus Gnade bedarf, ausgeht, das Gesammtleben dem Einzelnleben unterzuordnen, und ehe noch die ganz in der Sphäre des Einzelnlebens sich bewegende paulinische Rechtfertigungslehre in ihrem Zusammenhang entwickelt ist, Sätze einzuschieben, welche in die Sphäre des Gesammtlebens gehören. Die Eintheilung Usteri's ist nur subjectiv gewendet, wenn Dähne seine Darstellung in zwei Abschnitte theilt: 1) Der Mensch bedarf zu seiner Seligkeit einer Rechtfertigung vor Gott aus Gnade (unter welchem Gesichtspunkt von der Schuld der Heiden und Juden die Rede ist, ohne dass Heidenthum und Judenthum in ihrer geschichtlichen Beziehung zum Christenthum weiter in Betracht kommen). 2) Dem Menschen wird zu seiner Seligkeit eine Rechtfertigung vor Gott aus Gnade im Christenthum geboten. Gar kein Eintheilungsprincip vermag ich aus der Neander'schen Anordnung herauszufinden: 1) Die Begriffe δικαιοσύνη und νόμος, der Mittelpunkt der Lehre; 2) Mittelpunkt der paulinischen Anthropologie: die menschliche Natur mit dem Gesetze in Widerspruch stehend: Sünde, Ursprung der Sünde und des Todes, Unterdrückung der natürlichen Offenbarung durch die Sünde, Zustand des Zwiespalts. 3) Vorbereitung auf die Erlösung, Judenthum und Heidenthum. 4) Das Werk der Erlösung. 5) Die Aneignung des Heils durch den Glauben u. s. w. Wie kann die Entwicklung der Begriffe δικαιοσύνη und νόμος von der Rechtfertigungslehre des Apostels getrennt werden, und wie einseitig ist es, das Judenthum und Heidenthum unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung auf die Erlösung auf die Lehre von der Sünde folgen zu lassen, während doch Judenthum und Heidenthum eben das Gebiet sind, in welches die Herrschaft des Princips der Sünde und des Todes fällt, und ihr Verhältniss zum Christenthum nur durch den Gegensatz bestimmt

werden kann, in welchem Sünde und Gnade, Tod und Leben, Gesetz und Glaube zu einander stehen? Aus demselben Grunde, weil Neander und Dähne die subjective und objective Seite nicht genauer auseinanderhalten, leidet ihre Darstellung auch an dem Mangel, dass die religionsgeschichtliche Stellung des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum nicht besonders in Betracht gezogen wird. Es ist nicht möglich, Ordnung, Zusammenhang und Einheit in die Auffassung des Ganzen zu bringen, und den einzelnen Lehren die ihnen gebührende Stelle anzuweisen, wenn nicht die Rechtfertigungslehre des Apostels mit allem, was zu ihr gehört, als die Darstellung des subjectiven Bewusstseins unterschieden wird von der Betrachtung des objectiven Verhältnisses, in welchem im religiösen Entwicklungsgang der Menschheit das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum steht. Je genauer diese objective Seite von jener subjectiven unterschieden wird, desto deutlicher ist zu sehen, welche Bedeutung neben der letztern auch die erstere für den Apostel hat.

Endlich kommt es auch noch darauf an, die einzelnen Begriffe, auf welchen der paulinische Lehrbegriff beruht, in grammatischer und logischer Beziehung schärfer zu bestimmen und consequenter zu entwickeln, als in den bisherigen Darstellungen geschehen ist [1].

---

1) In der nun folgenden Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs untersucht der Verfasser zuerst Kap. 1: „Das Princip des christlichen Bewusstseins", wie es von Paulus bestimmt wird, und er findet das Eigenthümliche dieses Princips in der Absolutheit desselben, darin, dass der Christ den Geist in sich habe, und in Folge dessen seine Seligkeit an nichts blos Äusserliches gebunden sehe, sondern seiner unmittelbaren Einheit mit Gott, der Identität seines Geistes mit dem Geist Gottes, seiner Freiheit und Unendlichkeit sich bewusst sei. Wie dieses Bewusstsein dem Christen entsteht, sagt der Apostel durch seine Lehre von der Rechtfertigung, welche Kap. 2 nach ihrer negativen, Kap. 3 nach ihrer positiven Seite besprochen wird. Kap. 2 entwickelt den Satz, dass der Mensch nicht durch Gesetzeswerke gerecht werde, indem es den Grund dieser Unmöglichkeit in der σάρξ nachweist; Kap. 3 zeigt, dass nach der Lehre des Apostels der Glaube der einzige Weg zur Rechtfertigung sei; da er aber

diess nur vermöge seines Inhalts, als Glaube an den Versöhnungstod Christi, ist, so wird hier zunächst die Bedeutung des Todes Jesu für Paulus auseinandergesetzt; es wird hierauf der Begriff der Rechtfertigung selbst näher untersucht, indem gefragt wird, inwieferne der Mensch durch den Glauben an den Tod Christi ein δίκαιος werden kann; es wird endlich das Wesen des Glaubens, durch welchen ihm diese Gerechtigkeit zu Theil wird, bestimmt, und insbesondere die in ihm liegende reale Lebensgemeinschaft mit Christus hervorgehoben. Nachdem so das Christenthum als subjectives Lebensprincip besprochen ist, wendet sich der Verfasser (vergl. S. 129) dem objectiven Verhältnisse zu, in welchem das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum steht. Er betrachtet zunächst Kap. 4 „Christus als Princip der durch ihn gestifteten Gemeinschaft", oder was dasselbe, die Gemeinde als das σῶμα Χριστοῦ, und er berührt bei dieser Veranlassung ausser den christlichen Charismen auch die Taufe und das Abendmahl. Er handelt sodann Kap. 5 von dem Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum. Dieses Verhältniss ist im allgemeinen das des Gegensatzes: Der Charakter der vorchristlichen Zeit ist der der Sündhaftigkeit, und demgemäss wird hier zuerst die Lehre des Paulus von der Entstehung und Herrschaft der Sünde auseinandergesetzt; es wird sodann seine Ansicht über das Gesetz, seine Auffassung der jüdischen Religion, dargelegt; es werden schliesslich seine Äusserungen über das Heidenthum besprochen. Indem sich nun das Christenthum, den ihm vorangehenden untergeordneten Religionsformen gegenüber, als die absolute Religion erweist, erscheint es ebendamit „als neues Princip der weltgeschichtlichen Entwicklung", und aus diesem Gesichtspunkt wird es Kap. 6 in einer Darstellung der paulinischen Lehre über den ersten und zweiten Adam und die durch beide begründeten Weltperioden betrachtet, an welche sich der übrige Inhalt der paulinischen Eschatologie anschliesst. Auf diese Zukunft bezieht sich die Hoffnung, auf die Vergangenheit der Glaube des Christen, auf die Gegenwart bezogen wird das christliche Bewusstsein zur Liebe. Von „Glaube, Liebe und Hoffnung, als den drei Momenten des christlichen Bewusstseins" handelt Kap. 7. Kap. 8 fügt in Form eines Nachtrags die „specielle Erörterung einiger dogmatischer Nebenfragen" bei, welche näher 1) das Wesen der Religion, 2) die Lehre von Gott, 3) die Lehre von Christus, 4) die Lehre von den Engeln und Dämonen, 5) die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, 6) die himmlische Behausung 2. Cor. 5, 1 f. betreffen. Kap. 9 endlich verfolgt u. d. T. „einige die Individualität des Apostels betreffende Züge", die Spuren seiner Persönlichkeit in seinen Schriften, um wenigstens die hervortretendsten Eigenthümlichkeiten derselben zur Anschauung zu bringen, wenn auch unsere Data zu seiner vollständigen Charakteristik nicht ausreichen.

Von dieser Darstellung weicht die spätere in den Vorlesungen über neutestamentliche Theologie S. 128—207 nicht nur in manchen Einzelbestimmungen, die an ihrem Ort angegeben werden sollen, sondern auch in ihrer ganzen Anlage, nicht unerheblich ab. Der Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins des Apostels und seines Lehrbegriffs wird hier (S. 130—132) in dem principiellen Gegensatz zum Gesetz, oder in dem Satze gefunden, dass, was das Judenthum nicht zu leisten im Stande sei, erst vom Christenthum geleistet werde; ein Satz, der sich ihm, wie hier bemerkt wird, unmittelbar an die Auffassung des Todes Jesu als eines Opfertods anschloss. Die nähere Ausführung dieses Satzes bildet den Inhalt der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung. Judenthum und Christenthum fallen beide unter den gemeinsamen Begriff der Religion, beide haben die Aufgabe, in welcher überhaupt das letzte Ziel aller Religion liegt, den Menschen zur δικαιοσύνη, zur Einheit mit Gott, dem seinem Willen entsprechenden, harmonischen Verhältniss zu Gott, zu führen. Diess könnte nun an sich auf zwei Wegen geschehen: auf dem der Gesetzeserfüllung und auf dem des Glaubens. In der Verfolgung des ersten von diesen Wegen besteht die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Judenthums, in der des zweiten die des Christenthums, und die Behauptung des Apostels ist nun die, dass der Mensch nicht durch Gesetzeserfüllung, sondern allein durch den Glauben zur δικαιοσύνη gelange. Von dieser Behauptung wird S. 134 ff. zuerst der negative Theil, das οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου entwickelt, indem an der Hand der paulinischen Ausführungen ein dreifacher Beweis desselben gegeben wird: der rein empirische Röm. 1, 18—3, 20, der religionsgeschichtliche, welcher sich aus der Gegenüberstellung des ersten und zweiten Adam Röm 5, 12 ff. ergibt, und der anthropologische, welcher die Lehre des Apostels von der σάρξ und dem νόμος in ihrer Beziehung zur Sünde (S. 141—153) umfasst. Ebenso wird S. 153 ff. auch der positive Theil der paulinischen Grundlehre, der Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben, 1) aus dem thatsächlichen, 2) aus dem anthropologischen und 3) aus dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt betrachtet; unter dem ersten von diesen Gesichtspunkten bespricht der Verfasser den Tod Jesu nach seiner versöhnenden Bedeutung, unter dem zweiten denselben nach seiner realen Wirkung, als Überwindung der σάρξ, unter dem dritten die paulinische Ansicht über das Gesetz als eine an sich unvollkommene und vorübergehende Vorbereitung auf die wahre Religion. Nachdem er sodann S. 174—182 den genaueren Begriff des rechtfertigenden Glaubens und das Verhältniss von Glauben und Werken, S. 182 ff. das Verhältniss des Glaubens zur menschlichen Freiheit und göttlichen Vorherbestimmung erörtert hat, kommt er S. 186 auf Christus, als das Object des Glaubens, zu sprechen; er knüpft hieran S. 195 die Betrachtung der Bedeutung, welche Paulus der Geschichte Christi für die Entwicklung der Menschheit beilegt, insbesondere seiner

Auferstehung als Vorbild der unsrigen, S. 198 die Lehre von der Wirksamkeit des erhöhten Christus für die Gemeinde, von der Gemeinde als dem Leibe Christi, und ihren Sacramenten, S. 202 die Eschatologie, und schliesst S. 205 f. mit den Bestimmungen des Apostels über die Idee Gottes. Zus. d. H.

Erstes Kapitel.

Das Princip des christlichen Bewusstseins.

Um das Princip des christlichen Bewusstseins in der ganzen Tiefe und Eigenthümlichkeit, die es auf dem Standpunkt des Apostels hatte, aufzufassen, kann man nur davon ausgehen, dass man sich so viel möglich an das Charakteristische der Thatsache seiner Bekehrung hält. Je charakteristischer dieser ebenso entschiedene als rasche und unvermittelte Übergang nicht blos vom Judenthum zum Christenthum und von einer Form des religiösen Bewusstseins in eine andere, sondern auch von einer Lebensrichtung in die gerade entgegengesetzte war, desto mehr spricht sich schon darin die ganze Macht und Bedeutung aus, welche das Christenthum für ihn hatte. Dass derselbe, welcher kaum zuvor das Christenthum mit dem heftigsten Hasse verfolgte, mit Einem Male selbst an den glaubte, dessen Anhänger er zu vernichten suchte und im Glauben an ihn ein ganz anderer Mensch wurde, wofür anders kann es gehalten werden, als für einen Sieg, welchen das Christenthum nur der innern Macht seiner Wahrheit zu verdanken hatte? Unter allen, die je zum Glauben an Christus bekehrt wurden, gibt es keinen, in welchem das christliche Princip so rein und unmittelbar wie in dem Apostel Paulus durch alles, was ihm entgegenstund, hindurchdrang, und in seiner absoluten Superiorität sich geltend machte. Seine Eigenthümlichkeit hat daher das christliche Princip in dem Apostel vor allem schon darin, dass es in seiner absoluten Macht und Bedeutung sich kund gibt und in seiner Absolutheit sich selbst setzt, durch Überwindung eines Gegensatzes, welcher erst überwunden sein muss, wenn es sich als das höhere übergreifende Princip be-

thätigen soll. Im frischen Bewusstsein eines mit aller Kraft und Energie erst errungenen Standpunkts steht der Apostel auf der Absolutheit seines christlichen Standpunkts und das Christenthum selbst ist ihm so die absolute, durch die höchsten Gegensätze sich hindurchbewegende und sie überwindende Macht des geistigen Lebens. Was er in dem Akte seiner Bekehrung als geistigen Process in sich durchmachte, ist nur die Explication des an ihm sich selbst explicirenden christlichen Princips. Diese seine Absolutheit hat aber das christliche Princip einzig nur darin, dass es wesentlich identisch ist mit der Person Christi. Die ganze absolute Bedeutung des Christenthums hängt dem Apostel an der Person Christi, an ihr kam ihm daher auch das christliche Princip als das, was es wesentlich ist, zum Bewusstsein, wie er selbst bezeugt, wenn er Gal. 1, 15. 16 von seiner Bekehrung sagt: dem Gott, der ihn vom Mutterleibe an abgesondert, zu dieser besondern Bestimmung ausersehen, und durch seine Gnade berufen habe, habe es gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, d. h. die Person Jesu, gegen welchen er sich bisher so feindlich verhielt, dass er ihn nicht nur nicht als Messias anerkannte, sondern in ihm nur einen falschen, der Idee des Messias völlig widerstreitenden Messias sehen konnte, in seinem Bewusstsein, durch einen innern Akt desselben, als das zu enthüllen, was er wesentlich war, als den Sohn Gottes. Der Ausdruck Sohn Gottes bezeichnet die wesentliche Veränderung, welche in seiner Bekehrung mit seiner Vorstellung vom Messias erfolgte, und wir müssen nun, um ihre Bedeutung recht zu verstehen, sie noch genauer in's Auge fassen. Es ist schon früher bemerkt worden, dass der ganze Unterschied zwischen den glaubigen und unglaubigen Juden damals im Grunde nur noch darin bestund, dass die erstern Jesum von Nazareth, ungeachtet seine ganze Erscheinung und besonders sein letztes Schicksal in so grossem Widerspruch mit allem demjenigen stund, was man nach den gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias erwartete, für den wirklich erschienenen Messias hielten, für denselben, welcher nach den Verheissungen und Weissagungen des A. T. als Messias erscheinen sollte. In dem Glauben an die Auferstehung Jesu hob sich

jener Widerspruch auf; auch in der Überzeugung des Apostels von der messianischen Würde Jesu war daher das wesentlichste Moment sein Glaube an ihn als den Auferstandenen, 1. Cor. 15, 8, aber der eigenthümliche innere Process, durch welchen in ihm der Glaube an Jesum, als den Messias, entstanden war, legte von Anfang an in den Begriff des Sohnes Gottes, welchen er jetzt in Jesus erkannte, weit mehr hinein, als dieser Begriff für die übrigen Jünger in sich schloss. Während nämlich für diese der das Anstössige des Todes aufhebende Glaube an die Auferstehung eigentlich nur die Bedeutung hatte, dass man eine zweite Erscheinung des Auferstandenen hoffen konnte, um durch diese erst verwirklicht werden zu lassen, was bei der ersten noch unerfüllt geblieben war (man vgl. Ap.-Gesch. 3, 19 f.), konnte dagegen der Apostel Paulus schon das Moment des Todes, für sich betrachtet, sich nicht denken, ohne dass dadurch eine Umgestaltung seines messianischen Bewusstseins bewirkt wurde, welche für seine ganze Auffassung des Christenthums die grösste Bedeutung hatte. Alles Nationaljüdische der Messias-Idee, das im Bewusstsein der übrigen Jünger sich nur dadurch modificirt hatte, dass sie es in einer andern Form mit der zweiten Erscheinung Jesu verbanden, hatte dem Bewusstsein des Apostels der Tod Jesu für sich schon abgestreift. Mit dem Tode Jesu war dem Apostel alles aufgehoben, was der Messias als jüdischer Messias war, durch seinen Tod war Jesus selbst als Messias dem Judenthum abgestorben, aus seinem nationalen Zusammenhang mit demselben hinausgerückt, und in eine freiere, universellere, reingeistige Sphäre hineingestellt, in welcher die bis dahin geltende absolute Bedeutung des Judenthums mit Einem Male erloschen war. Von diesem, durch die Betrachtung des Todes Jesu erfolgten völligen Umschwung seines messianischen Bewusstseins spricht der Apostel selbst in der in dieser Beziehung höchst wichtigen Stelle 2. Cor. 5, 16, welche in der Bedeutung, in welcher sie schon früher erörtert worden ist, hier ganz ihre Stelle findet. Wenn er hier sagt, dass er, seitdem er dem für ihn, wie für alle, gestorbenen und auferstandenen Christus zu leben angefangen habe, von keinem Christus κατὰ σάρκα mehr wisse, so erklärt er

[illegible] selbst, dass er von dem Momente an, in welchem ihm das volle Bewusstsein über die Bedeutung des Todes Jesu aufgegangen war, von aller Beschränktheit seines jüdischen Standpunkts und der jüdischen Messiasvorstellungen sich losgesagt habe. Der jüdische Messias war ihm nur ein fleischlicher Messias, weil er als ein nicht durch den Tod hindurchgegangener Messias noch alles Fleischliche an sich hatte, was erst der Tod als die Vernichtung des Fleisches aufheben kann. In dem Tode Christi gewann daher der Apostel die Läuterung der Messias-Idee von allen ihr im Judenthum anhängenden sinnlichen Elementen, ihre Erhebung in das wahrhaft geistige Bewusstsein, in welchem Christus erst als das absolute Princip des geistigen Lebens aufgefasst werden konnte, [illegible] er dem Apostel [illegible]. Die absolute Bedeutung, welche die Person Christi für den Apostel hat, ist die Absolutheit des christlichen Princips selbst. In seiner Idee der Person Christi ist sich der Apostel eines Standpunkts bewusst, auf welchem er unendlich hoch über dem Judenthum steht, über Alles bloss Relative, Beschränkte und Endliche der jüdischen Religion hinweggekommen ist, und zur absoluten Religion sich erhoben hat. Diese Absolutheit des Princips des christlichen Bewusstseins, wie sie sich in der Person Christi selbst darstellt, bestimmt sich nun näher dahin, dass sich der Apostel in diesem Princip des wesentlichen Unterschieds des Geistes vom Fleisch, der Freiheit von Allem, was bloss eine äussere Beziehung zum Menschen hat, und der Versöhnung des Menschen mit Gott und seiner Einheit mit ihm bewusst ist. In allen diesen Beziehungen drückt sich immer wieder derselbe absolute Charakter des Princips des christlichen Bewusstseins aus. Als Geist bezeichnet der Apostel geradezu das christliche Bewusstsein, wenn er Gal. 3, 2 den in ihrem christlichen Glauben schwankenden Galatern die Frage entgegenhält, ob sie aus den Werken des Gesetzes den Geist empfangen haben oder aus dem durch die gehörte Predigt in ihnen entstandenen Glauben, ob es nicht die grösste Thorheit sei, wenn man mit dem Geist angefangen habe, mit dem Fleische zu enden, aus dem geistigen Christenthum in das fleischliche, materielle Judenthum zurück-

zufallen. Der Apostel will hier die Galater auf eine unmittelbare unwidersprechliche Thatsache ihres christlichen Bewussteins hinweisen. Was sich am unmittelbarsten im Christen ausspricht, was sein christliches Bewusstsein selbst ausmacht, ist diess, dass er den Geist in sich hat, ein wesentlich geistiges Princip, in welchem er die Bedingung seiner Seligkeit an nichts blos Äusserliches, Sinnliches, Materielles gebunden sehen kann, sondern sich seiner unmittelbaren Gemeinschaft und Einheit mit Gott bewusst ist. Als wesentlich geistiges Bewusstein ist das christliche Bewusstsein, sofern es den auf der Gewissheit der göttlichen Gnade beruhenden Glauben voraussetzt, das Bewusstsein der Kindschaft Gottes. Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind auch Söhne Gottes. Sie empfangen nicht einen Geist der Knechtschaft, welcher nur Furcht wirken könnte, sondern einen Geist der Kindschaft, in welchem sie rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst bezeugt mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind (Röm. 8, 12), d. h. da das πνεῦμα ἡμῶν V. 16 dasselbe πνεῦμα ist, das nach Gal. 3, 2 selbst ein empfangenes ist, der als christliches Bewusstsein in uns sich aussprechende Geist Gottes ist darin mit dem Geist an sich (dem Geist als dem objectiven Princip des christlichen Bewusstseins) so identisch, dass beide diese Kindschaft Gottes bezeugen, sie ist also nicht blos eine subjective Aussage unsers subjectiven christlichen Bewusstseins, sondern sie hat ihre objective Realität und absolute Gewissheit in dem an sich seienden absoluten Geiste Gottes selbst. Das συμμαρτυρεῖν des αὐτὸ τὸ πνεῦμα mit dem πνεῦμα ἡμῶν, diese Identität des subjectiven Geistes mit dem Geist an sich, ist demnach der höchste Ausdruck für die absolute Wahrheit dessen, was das christliche Bewusstsein als seinen unmittelbaren Inhalt aussagt [1]).

---

1) Ganz parallel mit Röm. 8, 14 f. ist Gal. 4, 6. Wenn es in der letztern Stelle heisst: Weil (so muss ὅτι genommen werden) ihr Söhne seid, hat Gott u. s. w., die Sendung des Geistes also das υἱὸς εἶναι schon voraussetzt, so erklärt sich diess einfach aus dem Verhältniss des Glaubens zum Geist, als dem Princip des christlichen Bewusstseins. Zum υἱὸς θεοῦ wird

hiemit selbst, dass er von dem [illegible]
volle Bewusstsein über die Bed[illegible]
gen war, von aller Beschränk[illegible]
und der jüdischen Messiasvor[illegible]
jüdische Messias war ihm [illegible] kein Auge gesehen
als ein nicht durch den [illegible] ist, da
alles Fleischliche an sich [illegible] Röm. 8, 14
nichtung des Fleisches [illegible] offenbart durch seinen Geist
kannte daher der Apost[illegible] die Tiefen Gottes. Wie das
ihr im Judenthum anh[illegible] weiss, so
in das wahrhaft gei[illegible] Geist Gottes. Wir aber haben
als das absolute [illegible] sondern den Geist aus Gott,
konnte, wofür er [illegible] wissen. Das christliche Be-
die Person Christ[illegible] was in ihm sich ausspricht,
lichen Princip[illegible] denn das Göttliche, das den
Apostel eines [illegible] ausmacht, kann nur das vom
über dem Ju[illegible] der alles erforscht,
und Endlich[illegible] um so mehr also, je mehr
absoluten [illegible] ist, nur im Elemente des
des christl[illegible] dieser das Göttliche wissende Geist ist
darstell[illegible]
diesen [illegible]
Fleisc[illegible]
zu [illegible]

[illegible] im Grunde ein noch ab-
[illegible] welchen es in der leben-
[illegible] erst durch den Geist er-
[illegible] des christlichen Bewusstseins
[illegible]
[illegible] V. 6 entsprechen. Was
[illegible] geschichtliche Thatsache,
[illegible] zu einer selbsterlebten
[illegible] des Sohnes erst durch den
[illegible] subjectiv wird. Dieses
[illegible] das hinzugesetzte εἰς τὰς
[illegible] nur die Subjectivirung
[illegible] gerade das πνεῦμα sehr tref-
[illegible] Bewusstsein, dessen Princip
[illegible] es ist der innerlich wer-

·t aber nicht blos der von Gott mitgetheilte
les christlichen Bewusstseins auch iden-
·· selbst, demselben Geist, welcher auf
: Geist im Menschen das Princip des mensch-
tseins ist, so in Gott das Princip des göttlichen
.ns ist, so dass in der Einheit desselben das Wissen
.en von dem Inhalt seines christlichen Bewusstseins das
. Gottes selbst ist. In dem Inhalt seines christlichen Bewusst-
.ns, als einem wesentlich geistigen, weiss also der Christ sich identisch mit dem Geiste Gottes, weil nur der Geist, der Geist Gottes, der absolute Geist das Göttliche, das der Inhalt des christlichen Bewusstseins ist, wissen kann. Auf diesem hohen absoluten Standpunkt steht der Christ in dem ihm von Gott geoffenbarten Inhalt seines christlichen Bewusstseins, es ist ein wahrhaft geistiges Bewusstsein, ein Verhältniss des Geistes zum Geist, in welchem der an sich seiende Geist Gottes, indem er zum Princip des christlichen Bewusstseins wird, für das menschliche Bewusstsein sich aufschliesst. Als ein geistiges Bewusstsein in diesem Sinne ist das christliche Bewusstsein auch ein absolut freies, ein aller endlichen Schranken entbundenes, zur völligen Klarheit des absoluten Selbstbewusstseins aufgeschlossenes. Denn der Herr, sagt der Apostel 2. Cor. 3, 17, der Herr, als der Inhalt und das Princip des christlichen Bewusstseins, ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, oder der Herr als Geist, als Princip eines wesentlich geistigen Bewusstseins und Lebens, da ist auch Freiheit, die Freiheit des Selbstbewusstseins. Der Apostel führt diess in der genannten Stelle in einem Zusammenhang aus, welcher etwas genauer erwogen zu werden verdient. Er hat am Ende des zweiten Kapitels mit freudigem Bewusstsein von den Wirkungen seiner Lehre, von dem siegreichen Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit gesprochen. Um aber dabei alles blos Subjective auszuschliessen, wie wenn er nur sich selbst loben, sich selbst zuviel zuschreiben wollte, wendet er sich Kap. 3 an das eigene Selbstbewusstsein der Korinthier, das von dem Erfolg seiner Wirksamkeit zeugen müsse, in welchem alles gleichsam wie in einem Briefe zu

lesen sei. Nicht um etwas blos Subjectives handle es sich hier, um etwas, was blos dem subjectiven Bewusstsein angehört, sondern um objectiv Reelles und Thatsächliches. Es ist ein Erfolg da, der nicht geläugnet werden kann, nun will aber der Apostel, sofern dieser Erfolg durch ihn gewirkt ist, auch in dieser Hinsicht nicht blos bei sich, als dem Subject desselben, stehen bleiben. Nicht er, als dieses Subject, mit dieser seiner subjectiven Thätigkeit, hat diess bewirkt, sondern nur sofern er ein διάκονος καινῆς διαθήκης ist, ist es sein Werk. Das Persönliche muss ganz dem Amtlichen untergeordnet werden. Davon nimmt nun der Apostel Veranlassung, seinen judaisirenden Gegnern gegenüber, das Wesen der καινὴ διαθήκη auseinanderzusetzen, und aus demselben darzuthun, dass die Zweideutigkeit, Zurückhaltung, Unlauterkeit, die sie ihm schuld geben, dem Wesen und Princip dieser διαθήκη ganz widerstreite, der Charakter eines διάκονος dieser διαθήκη nicht sein könne. Wie das Princip dieser διαθήκη ein absolutes ist, so kann auch das Bewusstsein eines διάκονος dieser διαθήκη nichts Trübendes und Hemmendes, keine seine Absolutheit aufhebende Schranke in sich haben. Dass das Christenthum, als die καινὴ διαθήκη, der alten gegenüber die absolute Religion ist, zeigt der Apostel in den Gegensätzen, in welchen er V. 6 f. den Unterschied der neuen Religion von der alten entwickelt. Sie ist nicht Buchstabe, wie die auf steinerne Tafeln geschriebene alte διαθήκη, sondern Geist, und tödtet also auch nicht als Buchstabe, sondern macht lebendig. Wie sehr nun die Herrlichkeit dieser διακονία τοῦ πνεύματος eine alles überstrahlende ist, stellt der Apostel an dem Glanze des Angesichts des Moses dar, als einem Symbol der auch der alten διαθήκη zukommenden Herrlichkeit. Auch die alte διαθήκη hat zwar ihre Herrlichkeit, wenn aber zwischen ihr und der neuen derselbe Unterschied ist, wie zwischen Buchstaben und Geist, Verdammung und Rechtfertigung, so ist auch zwischen der Herrlichkeit beider derselbe Unterschied. Und so war ja auch (V. 10) die Herrlichkeit der alten διαθήκη, soweit sie eine solche war, keine bleibende, wegen der sie überstrahlenden Herrlichkeit der neuen διαθήκη, denn wie kann diese anders als eine

überstrahlende gewesen sein (εἰ γὰρ V. 11?) Hatte das in seiner Endlichkeit Verschwindende Herrlichkeit, so muss doch die Herrlichkeit des Bleibenden eine weit grössere sein. Da ich nun eine solche Hoffnung habe, dass die Herrlichkeit der neuen διαθήκη eine auch für die Zukunft bleibende und immer mehr sich entwickelnde ist, so handle ich auch ganz offen und frei [1]), und nicht so, wie Moses eine Decke auf sein Angesicht legte, was für die Israeliten die Folge hatte, dass sie das Ende des in seiner Endlichkeit Verschwindenden nicht sahen. Indem Moses, will der Apostel sagen, sein glänzendes Angesicht mit einer Decke verhüllte, konnten die Israeliten nicht wahrnehmen, wie lange der Glanz seines Angesichts, welcher immer nur eine bestimmte Zeit dauerte, wirklich fortdauerte. Diess ist zunächst τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου, der Apostel versteht diess aber zugleich von der Endlichkeit der alten διαθήκη, wovon der periodische Glanz des Angesichts des Moses ein Symbol war. Wie die Israeliten, weil sie die δόξα τοῦ προσώπου αὐτοῦ, die καταργουμένη, nicht sehen konnten, auch nicht wissen konnten, ob sie noch fortdauere oder nicht, so haben die Israeliten auch kein Bewusstsein davon, dass das Ende einer διαθήκη, die von Anfang an nur für eine vergängliche endliche Dauer bestimmt war, eben dadurch gekommen ist, dass die neue διαθήκη da ist. Das Charakteristische des Mosaismus ist das Gegentheil jener παῤῥησία V. 12. Dieses Gegentheil ist aber nicht, wie die Erklärer die Stelle unrichtig nehmen, ein *tecte* oder gar *fraudulenter agere* von Seiten des Moses, wie wenn er es absichtlich darauf angelegt hätte, gegen die Israeliten geheim zu thun, das wahre Wesen der Sache zurückzuhalten, unredlich gegen sie zu handeln, auch nicht, wie de Wette meint, dass er die

1) Παῤῥησία ist hier eigentlich die Freiheit des Selbstbewusstseins, wie sie nur auf dem christlichen Standpunkt möglich ist. Vor dem Selbstbewusstsein des Christen kann, weil das Princip desselben die Freiheit des Geistes ist, nichts verhüllt und verschlossen bleiben, und es muss daher auch alle Zurückhaltung und Zweideutigkeit dem Christen fremd sein. Es ist klar, dass der Apostel diese παῤῥησία, als das Princip seines Handelns, den Beschuldigungen seiner Gegner entgegensetzt.

Wahrheit in Bilder einhüllte, sondern indem man die Sache vom Standpunkt der Israeliten aus, in ihrer Stellung dem Moses gegenüber, betrachten muss, der Mangel des Bewusstseins von der Endlichkeit der alten διαθήκη. Dass sie keine Vorstellung von dieser Endlichkeit hatten, war die Schranke in ihrem Bewusstsein, die sie, so lange sie stehen blieb, immer nur zu Juden machte. Der Fortschritt vom Judenthum zum Christenthum konnte nur dadurch geschehen, dass man sich bewusst wurde, das Judenthum sei eine blos endliche Form. Dass den Juden dieses Bewusstsein fehlte, und dass sie ebendesswegen auch keinen Sinn für das Christenthum hatten, diess war das κάλυμμα, die Decke, der verhüllende Schleier, welcher, wie auf dem Angesicht des Moses, auf ihrem Bewusstsein lag, wie der Apostel selbst V. 14 noch bestimmter sagt. Sie sehen das Ende nicht, sondern ihre Gedanken sind stumpf geworden, denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke auf der Vorlesung des alten Bundes, die, so lange sie noch nicht aufgehoben ist, sie auch nicht zur Einsicht kommen lässt, dass die alte διαθήκη in Christus ihr Ende hat. Ja, bis auf den heutigen Tag liegt, wenn Moses gelesen wird, eine Decke auf ihrem Herzen (wodurch noch deutlicher als zuvor durch ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει u. s. w. gesagt ist, dass dieses κάλυμμα nur ein subjectives ist, seinen Grund nicht in dem Object der ἀναγνώσεως selbst, in den Schriften des A. T., in Moses, sondern nur in der Subjectivität der diese Schriften Lesenden und Hörenden hat), wenn sie sich aber zum Herrn bekehren, wird die Decke hinweggenommen, und so bald diess geschehen ist, ist in diesem Einen alles enthalten. Die Bekehrung zum Herrn ist die Hinwegnahme der Decke, der Herr aber, welchen man nach der Beseitigung der Decke hat, ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Darum kann nun, wer auf diesem Standpunkte steht, ein διάκονος dieser διαθήκη ist, auch nur die volle Freiheit und Klarheit des Selbstbewusstseins haben, in welcher er über alles Beschränkte, Verhüllte, Endliche des Standpunkts der alten διαθήκη weit hinaus ist. Aber nicht blos von mir, setzt der Apostel noch hinzu, von mir, dem Apostel, gilt diess, als dem διάκονος der καινὴ

διαθήκη, sondern es gilt ganz allgemein von uns allen. Wir alle haben in Christus das Princip der geistigen Freiheit, eines aller endlichen Schranken entbundenen, von allen trübenden Vermittlungen befreiten Selbstbewusstseins. Und das, was Christus objectiv ist, als das Object unsers Bewusstseins, als die δόξα, die wir vor uns sehen, wie in einem Spiegel, soll er auch subjectiv für uns sein, jenes Objective soll mit uns selbst identisch werden, dadurch, dass wir in dasselbe Bild umgestaltet werden von Herrlichkeit zur Herrlichkeit, wie diess nicht anders sein kann, da diese Umgestaltung vom Herrn ausgeht, dessen ganzes Wesen Geist ist. Als Geist schlechthin wird also hier das Wesen und Princip des Christenthums bezeichnet, und in welchem Sinne es Geist ist, geht aus allen diesen Gegensätzen zwischen der alten und neuen διαθήκη klar hervor. Es ist Geist, weil im Bewusstsein dessen, welcher auf diesem Standpunkt steht, keine Schranke, keine Hülle ist, nichts Trübendes und Hemmendes, nichts Endliches und Vergängliches, es ist ein in sich selbst klares und freies mit sich selbst identisches, oder der Herr ist der Geist, weil das Princip des Christenthums und des christlichen Bewusstseins mit Einem Worte ein absolutes ist, in welchem alles Andere, als etwas blos Relatives und Endliches, sein natürliches Ende hat. Wer auf diesem Standpunkt steht, der ist sich auch seiner Freiheit und Unendlichkeit bewusst, er weiss sich als das Subject von allem, alles hat seine letzte Beziehung auf ihn, sein eigenes Selbst, das nie zum blossen Object für Andere werden kann, es ist alles nur für ihn, weil er über allem ist. Alles ist euer, sagt der Apostel 1. Cor. 3, 21, um in den Korinthiern ein christliches Selbstgefühl zu erwecken, das es ihnen unmöglich mache, sich Andern hinzugeben, die sie zu blossen Gegenständen ihres sektirerischen Egoismus machen wollen, alles ist euer, sei es Paulus, sei es Apollos, sei es Kephas, sei es Welt, Leben, Tod, Gegenwart, Zukunft, alles ist euer, ihr aber seid Christi und Christus ist Gottes. Ihr also seid das absolute Subject, aber nur in der Identität mit Christus und Gott, in welchen der Christ das Princip seines Bewusstseins und Lebens hat. Auf diesem Standpunkt des absoluten Selbstbewusst-

seins ist die ganze Weltbetrachtung des Christen eine andere, als die der übrigen Menschen, weil er alles nur aus dem Gesichtspunkt der absoluten Idee, deren Bewusstsein ihm im Christenthum aufgegangen ist, betrachten kann, wie der Apostel 1. Cor. 1, 19 f. 2, 18 f. zeigt. Wenn Einer, sagt er in der letztern Stelle, weise zu sein glaubt in dieser Welt, so werde er ein Thor, um weise zu werden, denn die Weisheit dieser Welt ist Thorheit vor Gott. Auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins treten Weisheit und Thorheit in ein völlig umgekehrtes Verhältniss zu einander. Was Weisheit ist, ist eigentlich Thorheit, und was Thorheit, eigentlich Weisheit. So gross ist der Unterschied und Gegensatz, in welchem das Göttliche des Christenthums zu allem Menschlichen steht. Beides verhält sich zu einander, wie Endliches und Unendliches, Relatives und Absolutes. Auf dem Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise kann alles, was nicht das Absolute selbst ist, alles Endliche, so grosse Bedeutung es auch, für sich betrachtet, haben mag, nur in seiner Endlichkeit und Nichtigkeit erscheinen, während dagegen freilich für den, der nur im Endlichen lebt, seine Richtung nicht im Absoluten zu nehmen weiss, das Absolute gar nicht existirt. Es ist eine für ihn völlig verschlossene Sphäre, die für sein Bewusstsein etwas völlig Transcendentes und Unbegreifliches ist, er kann es nur für Thorheit halten. Diess ist der Unterschied zwischen dem psychischen und pneumatischen Menschen. Der psychische Mensch nimmt das Geistige, Göttliche, das, was der Inhalt des christlichen Bewusstseins ist, sofern es ein wesentlich geistiges ist, nicht in sich auf, denn es ist für ihn Thorheit, es geht über sein Bewusstsein hinaus, und er kann es nicht begreifen, weil es geistig aufgefasst werden muss. Der Geistige hat für alles die adäquate Form der Auffassung, er selbst aber ist für jeden, der nicht selbst geistig ist, kein Gegenstand einer adäquaten Auffassung, 1. Cor. 2, 14. 15. Das ist die absolute Superiorität des Standpunkts des christlichen Bewusstseins. Wer auf dem absoluten Standpunkt steht, hat in dem Absoluten den absoluten Masstab für alles blos Relative, wer aber sich nur an das Relative, Endliche hält, bleibt auch immer in einem

inadäquaten Verhältniss zum Absoluten. In allem diesem haben wir die von dem Apostel selbst gegebene Explication des Princips seines christlichen Bewusstseins.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

1) Nach ihrer negativen Seite: ὁ ἄνθρωπος οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου.

Das christliche Bewusstsein ist, seinem Princip zufolge, wie gezeigt worden ist, ein wesentlich geistiges. Der Geist, welcher in ihm sich ausspricht, ist der Geist Gottes selbst. Als ein geistiges Bewusstsein in diesem Sinne ist es das Bewusstsein der Kindschaft Gottes, der Gemeinschaft und Einheit mit Gott, der Versöhnung mit ihm. Da die Versöhnung mit Gott, wie es der christliche Begriff derselben von selbst mit sich bringt, eine erst gewordene ist, so fragt sich zur bestimmteren Entwicklung des Inhalts des christlichen Bewusstseins vor allem, wie sie geworden ist. Die Antwort auf diese Frage enthält der Hauptsatz der paulinischen Lehre, dass der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben gerechtfertigt wird. In dem Gegensatz der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου und der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bewegt sich die Lehre des Apostels durch ihre wesentlichen Momente hindurch. In dem auch der jüdischen Religion angehörenden Begriff der δικαιοσύνη wurzelt sie in dem Boden derselben, in dem specifisch christlichen Begriff des Glaubens trennt sie sich in dem entschiedensten Gegensatz von demselben. An diesen beiden Begriffen hauptsächlich ist der paulinische Lehrbegriff näher zu entwickeln.

In dem Begriffe der δικαιοσύνη haben Judenthum und Christenthum ihren gemeinsamen Berührungspunkt, aber schon aus diesem Grunde ist es nicht ganz richtig, das jüdische Element die-

ses Begriffs, die Gerechtigkeit als gesetzliche Vollkommenheit des Bürgers im theokratischen Staate, oder die Sittlichkeit nach ihrem blos rechtlichen Charakter, für die wesentlichste Bestimmung desselben zu halten. In dem Sprachgebrauch des Apostels Paulus muss δικαιοσύνη als ein Judenthum und Christenthum umfassender Begriff auch eine höhere allgemeinere Bedeutung haben, der Begriff der Gerechtigkeit kann nur unter den allgemeinen religiösen Gesichtspunkt gestellt werden. Der Apostel bezeichnet mit dem Ausdruck δικαιοσύνη das adäquate Verhältniss, in welches den Menschen zu Gott zu setzen, die höchste Aufgabe der Religion überhaupt ist. Die Religion soll den Menschen beseligen, sie soll ihm das ζῆν, die ζωή geben, die in der engsten Beziehung zur δικαιοσύνη steht. Selig werden kann der Mensch nur, wenn er auch das in sich hat, was die Voraussetzung der Seligkeit ist. Eben diese, die Seligkeit des Menschen bedingende, und ihn dadurch in das rechte Verhältniss zu Gott setzende, sittliche Beschaffenheit ist der Begriff der δικαιοσύνη überhaupt. Der Ausdruck bezeichnet, seinem allgemeinsten Begriffe nach, die Adäquatheit des zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden Verhältnisses, und da nun dieses Adäquate nur auf der Seite des Menschen sich realisiren kann, dadurch, dass der Mensch das der Idee Gottes Entsprechende in sich hat, so erhält das Wort δικαιοσύνη selbst eine vorherrschende subjective Bedeutung, es bezeichnet den dem Willen Gottes angemessenen Zustand des Menschen, oder seine Rechtfertigung. Sofern aber dieses Subjective auf der Seite des Menschen seine Bedeutung nur darin hat, dass es einem Objectiven entspricht, erhält das Wort δικαιοσύνη selbst eine dieses objective Verhältniss ausdrückende nähere Bestimmung. Die δικαιοσύνη wird zur δικαιοσύνη θεοῦ, Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2. Cor. 9, 21. Der Genitiv θεοῦ bezeichnet nicht den Urheber, so dass die δικαιοσύνη θεοῦ die von Gott verliehene δικαιοσύνη wäre, was nur auf die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως passen würde, nicht aber auf die δικαιοσύνη überhaupt, wie ja auch in der Stelle Phil. 3, 9, auf welche sich die Erklärer berufen, welche θεοῦ in jenem Sinne nehmen,

nur die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ ist, sondern das hinzugesetzte θεοῦ kann nur objectiv genommen werden, die δικαιοσύνη θεοῦ ist diejenige δικαιοσύνη, deren Gegenstand Gott ist, die also ihre Richtung nur auf Gott nehmen, und nur durch die Idee Gottes, durch das, was Gott an sich ist und als absolute Norm aufstellt, bestimmt werden kann. Insofern kann man auch sagen, die δικαιοσύνη θεοῦ sei die vor Gott geltende Gerechtigkeit (womit zu vergleichen δικαιοῦσθαι ἐνώπιον θεοῦ Röm. 3, 20, δικαιοῦσθαι παρὰ θεῷ Gal. 3, 11, δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ Röm. 2, 13), oder die *integritas, quae Deo satisfacit,* sofern, was vor Gott gelten, von ihm als genügend erkannt werden soll, nichts anderes ist, als was im Wesen Gottes begründet ist, in ihm, dem Absoluten, seinen absoluten Grund selbst hat [1]). Diese δικαιοσύνη

1) Auch Usteri, Entw. des paul. Lehrb. 4. Ausg. S. 89, bestimmt den Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ nicht richtig, wenn er sagt: „Die Gerechtigkeit, welche der Mensch sich selbst zu erwerben sucht, heisst ἰδία (ἐμή) δικαιοσύνη Röm. 10, 3. Phil. 3, 9. Ihr gegenüber steht diejenige, welche Gott den Menschen zuerkennt, welche durch Gottes Veranstaltung, durch sein Geschenk den Menschen zu Theil wird, und zwar οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, sondern δωρεὰν, χάριτι, κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον, daher sie heisst δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, Phil. 3, 9, oder kürzer δικαιοσύνη θεοῦ, Röm. 10, 3. Weil nun die δικαιοσύνη θεοῦ die Gerechtigkeit (des Menschen) ist, welche von Gott ausgeht, so ist sie auch eine Manifestation des göttlichen Wesens (an dem Menschen), daher dieser Ausdruck auch Gott geradezu in der Bedeutung einer Eigenschaft beigelegt wird, um sein Wesen als Gerechtigkeit sowohl an sich, als auch als Quelle der Gerechtigkeit zu bezeichnen." Der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ wird nicht richtig genommen, wenn man sie nicht als das Allgemeine betrachtet, das sodann erst in seiner nähern Bestimmung entweder zur δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, die ja auch eine an sich mögliche Form dieses Verhältnisses ist, oder zur δικαιοσύνη ἐκ πίστεως wird. Eben das, was diese beiden Formen der δικαιοσύνη als das Allgemeine, worin sie selbst ihrem absoluten Begriff entsprechen, zur Voraussetzung haben, ist die δικαιοσύνη θεοῦ. Als Eigenschaft Gottes aber kann ohnediess die δικαιοσύνη θεοῦ nicht genommen werden. Denn wenn auch Gott seine Gerechtigkeit dabei manifestirt, so setzt diess doch immer schon voraus, dass der Mensch das hat, was ihn in das adäquate Verhältniss zu Gott setzt, eben dieses Verhältniss selbst aber wird δικαιοσύνη θεοῦ genannt, und da nun die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nur ein Akt der Gnade, nicht

θεοῦ nun, als das im Wesen Gottes selbst begründete adäquate Verhältniss überhaupt, in welchem der Mensch, wie es die Idee der Religion erfordert, zu Gott stehen soll, hat eine doppelte Form, in welcher sich ihr Begriff realisiren kann, sie ist entweder δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, oder δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, von jener Form aber behauptet der Apostel, dass sie, wenn sie auch eine an sich mögliche Form dieses Verhältnisses ist, doch in der Wirklichkeit nie wahrhaft existirt. Dass der Mensch οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων νόμου, dass es nicht möglich ist, auf diesem Wege Rechtfertigung, Seligkeit, Leben, alles dasjenige, worin das höchste Heil des Menschen besteht, zu erlangen, ist die bestimmteste, immer wiederkehrende Behauptung des Apostels, deren innerer Grund jetzt näher zu untersuchen ist.

Die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου ist die jüdische Form der δικαιοσύνη θεοῦ, diejenige, deren Vermittlung das Gesetz ist. Da das Gesetz dem Menschen nur dazu gegeben ist, um von ihm befolgt, praktisch ausgeübt zu werden, so ist der Weg, auf welchem unter Voraussetzung des Gesetzes der Mensch in das adäquate, der Idee der Religion entsprechende Verhältniss zu Gott sich setzen kann, das im werkthätigen Handeln, in der Erfüllung der Gebote des Gesetzes sich erweisende praktische Verhalten des Menschen. Das Gesetz, dessen Werke die ἔργα νόμου sind, ist das mosaische

---

der Gerechtigkeit ist, so kann von der Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes hier um so weniger die Rede sein. [Hievon abweichend sagt der Verf. Neutest. Theol. 134: Man könnte den Genitiv θεοῦ als Genitiv des Objects nehmen: „die im Wesen Gottes begründete δικαιοσύνη oder die vor Gott geltende," das Richtige sei jedoch, dass man ihn als Genitiv des Subjects nehme: „die von Gott als der Ursache ausgehende oder durch Gott bewirkte Gerechtigkeit, d. h. die Art und Weise, wie Gott den Menschen in das adäquate Verhältniss zu sich setzt, der hiezu von Gott eröffnete Weg, oder eigentlich die neue von Gott aufgestellte Rechtfertigungstheorie." Er bemerkt daher jetzt auch ausdrücklich, die δικαιοσύνη θεοῦ sei nicht der Judenthum und Christenthum umfassende Gattungsbegriff, so dass sie sich in die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων und die ἐκ πίστεως theilte. Zus. des Herausg.]

Gesetz, und es kann daher die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου nur auf dem Boden der jüdischen Religion als der Gesetzes-Religion erlangt oder erstrebt werden. So sehr aber dem Apostel das sittliche Gesetz überhaupt und das mosaische Gesetz identische Begriffe sind, weil er keinen vollkommenern Ausdruck des sittlichen Gesetzes kannte, als das mosaische Gesetz, in welchem Gott selbst seinen sittlichen Willen geoffenbart hat, so waren ihm doch auch die Heiden nicht schlechthin die ἄνομοι. Was das Gesetz bezweckt, ist ja überhaupt das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν, Röm. 2, 10. Das Gesetz soll vor allem dem Menschen das Gute, das er praktisch verwirklichen soll, zum Bewusstsein bringen. Da nun die Möglichkeit, das Gute zu thun, auch den Heiden nicht abgesprochen werden kann, so muss bei ihnen wenigstens ein Analogon des Gesetzes vorausgesetzt werden. Wenn die Heiden, sagt der Apostel Röm. 2, 14, ohne ein Gesetz zu haben, von Natur, ohne positive Offenbarung, das vom Gesetz Gebotene thun, so sind sie, ohne ein Gesetz zu haben, sich selbst Gesetz, wodurch sie den factischen Beweis geben, dass das Wesen des Gesetzes (so ist τὸ ἔργον τοῦ νόμου zu nehmen, das, was das Gesetz an sich ist, seinem substanziellen Inhalt nach, abgesehen von der besondern Form, in welcher es, wie im A. T., ausgesprochen ist, die ἔργα νόμου in ihrer Einheit) in ihrem Herzen geschrieben ist, indem dabei zugleich ihr Gewissen ein Zeugniss ablegt mit den zwischen einander sich anklagenden und vertheidigenden Gedanken. Es gibt demnach auch ein natürliches, von aller positiven Offenbarung unabhängiges, im Gewissen sich aussprechendes, vom Gewissen in seiner Wahrheit bezeugtes Gesetz als Norm des sittlichen Verhaltens, und wenn es somit überhaupt möglich ist, durch ἔργα νόμου die δικαιοσύνη θεοῦ zu erlangen, so war auch den Heiden dieser Weg nicht ganz verschlossen, auch für sie musste gelten, dass man durch das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν zu der Seligkeit gelangen kann, in welche die Religion überhaupt das Ziel des Menschen in seinem Verhältniss zu Gott setzen muss (Röm. 2, 9). Aber das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου ist ja überhaupt nicht möglich, eine δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου gibt es selbst

da nicht, wo das Gesetz in der vollen Bedeutung seines Inhalts geoffenbart ist. Auf diesem negativen Satze beruht vor allem die Rechtfertigungslehre des Apostels, und es kommt nun darauf an, zu sehen, wie er diesen Satz selbst begründet. Worin liegt der Grund, dass durch alle ἔργα τοῦ νόμου keine wahre δικαιοσύνη θεοῦ zu Stande kommt, liegt der Grund hievon im Gesetze selbst? Diess sollte man beinahe glauben, wenn der Apostel Gal. 3, 21 sagt: εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη. Wenn freilich im mosaischen Gesetz ein solches Gesetz gegeben wäre, das im Stande wäre, zu beleben, oder selig zu machen, dann käme wirklich aus dem Gesetz die Gerechtigkeit, es wäre so möglich, auf dem Wege des Gesetzes durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt zu werden, aber eben diess ist ja keineswegs der Fall, man kommt auf dem Wege des Gesetzes zu keiner Gerechtigkeit. Vgl. 3, 10. Es wird demnach hier geradezu gesagt, dass das Gesetz οὐ δύναται ζωοποιῆσαι. Wie kann aber diess sein, wenn doch das Gesetz von Gott geoffenbart und dem Menschen für den Zweck des ζωοποιῆσαι gegeben ist? Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, heisst es ja Gal. 3, 12. Im Wesen des Gesetzes selbst kann auch der Apostel nicht wirklich den Grund des οὐ δύνασθαι ζωοποιεῖν finden, wenn er selbst als das Wesen des Gesetzes an sich erkennt, dass es geistig und gut ist. Οἴδαμεν γάρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, Röm. 7, 14. (vgl. V. 12: ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή). In jedem Falle könnte daher nicht die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit des Gesetzes der Grund jenes Mangels sein, sondern im Gegentheil nur die Vollkommenheit desselben, seine Geistigkeit, dass es dem Menschen zu fern und zu hoch steht, um von ihm erfüllt werden zu können. Auch diess kann als ein Fehler des Gesetzes betrachtet werden, um aber zu bestimmen, welche Schuld auf das Gesetz selbst fallen kann, müssen wir uns von der Seite des Gesetzes auf die Seite des Menschen wenden und die Natur des Menschen in ihrem Verhältniss zum Gesetz in's Auge fassen. Wie es sich in dieser Hinsicht mit dem Menschen verhält, deutet schon der

Röm. 7, 14 vom νόμος gebrauchte Ausdruck, dass er πνευματικός ist, an. Wäre also nur auch der Mensch ebenso geistiger Natur, wie das Gesetz an sich geistig ist, so würden beide so zusammenpassen, dass von einem Widerstreit beider gar nicht die Rede sein könnte, der geistige Zweck des Gesetzes wäre an sich schon in der geistigen Natur des Menschen erfüllt. Allein dieses harmonische Verhältniss kann ja darum nicht stattfinden, weil der Mensch nicht blos Geist, sondern auch Fleisch ist. Im Fleische liegt daher der Grund, warum der νόμος nicht so, wie er an sich könnte, δυνάμενος ζωοποιῆσαι ist, und der Apostel spricht ja auch selbst Röm. 8, 3 von dem ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός. Die für das Gesetz stattfindende Unmöglichkeit, das zu bewirken, was es an sich hätte bewirken können, hatte darin ihren Grund, dass das Fleisch seine Macht lähmte, an dem Widerstand des Fleisches brach sich die Kraft des Gesetzes, es konnte an ihm nur in seiner Schwäche und Unmacht sich zeigen. Weil also der Mensch nicht blos Geist, sondern, wenigstens nach der einen Seite seines Wesens, Fleisch ist, kann das seiner Natur nach geistige Gesetz nicht bewirken, was es an sich bewirken sollte, es entsteht so, wenn das Gesetz zum Menschen herantritt, im Menschen selbst nur jener sein ganzes Wesen in Zwiespalt mit sich selbst bringende Widerstreit, in welchem das Fleisch gelüstet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch, und sobald das Fleisch das Übergewicht hat, alle jene Werke entstehen, die der Apostel als τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς bezeichnet, Gal. 5, 19 f. Die σάρξ ist mit Einem Worte der Sitz und das Organ der ἁμαρτία, der Sold der Sünde aber ist der Tod, Röm. 6, 23. Wo Sünde ist, ist auch Tod, wie schon in dem ersten Menschen mit der Sünde auch der Tod in die Welt gekommen ist, Röm. 5, 12. Wie kann also das Gesetz lebendig machen, wenn der den Trieben seines Fleisches folgende Mensch in der Sünde, der Wirkung seines Fleisches, selbst dem Tode anheimfällt? Es kann nur verdammen, was an dem Menschen, als dem Gesetze zuwider, verdammlich ist, es kann über die Sünde nur das Verdammungsurtheil des Todes aussprechen. In

diesem Sinne ist das Gesetz nur das tödtende γράμμα, und sein Amt die διακονία τῆς κατακρίσεως, τοῦ θανάτου, 2. Cor. 3, 6 f. Um aber diesen Widerstand, welchen das Gesetz in seiner geistigen, lebendig machenden Natur, die es an sich hat, in dem Fleische des Menschen findet, recht zu verstehen, darf man den Begriff des Fleisches nicht zu eng nehmen. Fleisch ist der Mensch nicht blos nach der einen Seite seines Wesens, sondern er ist, seiner natürlichen Beschaffenheit nach betrachtet, seinem ganzen Wesen nach Fleisch. Der Geist, welcher der Gegensatz zum Fleisch ist, wird ja dem Menschen erst durch die in Christus verliehene Gnade zu Theil, wie könnte er daher an sich von Natur etwas Anderes sein, als Fleisch? Das Fleisch ist daher nicht blos der Körper mit seinen körperlichen Trieben, es ist das den ganzen Menschen nach Seele und Leib beherrschende sinnliche Princip, aus welchem die Sünde, wie sie auf die verschiedenste Weise in dem Leben des Menschen sich äussert, ohne gerade nur in der Befriedigung körperlicher Lüste und Begierden zu bestehen, entspringt [1]). Der Mensch ist an sich, wie er von Natur ist, nur ein σαρκικὸς oder ψυχικὸς (wesswegen κατὰ σάρκα περιπατεῖν bei dem Apostel so viel ist, als κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν), zum πνευματικὸς wird er erst, wenn er durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christus den Geist als das Princip seines christlichen Bewusstseins und Lebens in sich aufgenommen hat. Vgl. 1. Cor. 2, 14. 3, 1 f. Es ist nichts natürlicher als dass, so lange der Mensch nicht einmal ἔργα νόμου, sondern statt derselben nur ἔργα σαρκὸς aufzuweisen hat, auch kein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου stattfinden kann. Ist das Gesetz, wie der Apostel von ihm sagt, ein νόμος πνευματικὸς, so kann sich in dem ganzen Verhält-

---

1) Bestimmter wird Neutest. Theol. 142 f. (vgl. meine Bemerkungen Theol. Jahrb. I, 83 f. XIII, 301) darauf gedrungen, dass nach der Grundanschauung der paulinischen Anthropologie die σάρξ der materielle Leib sei, der aber allerdings nicht als etwas Todtes, sondern als ein beseeltes Wesen mit eigenen ihm inwohnenden Trieben und Kräften gedacht werde, aus dem daher die ψυχὴ und weiterhin der νοῦς oder das πνεῦμα des Menschen hervorgehe, das aber vom göttlichen πνεῦμα wohl zu unterscheiden sei. D. H.

niss des Gesetzes zum Menschen nur der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch offenbaren, in welchem das Gesetz in der Verurtheilung der ἁμαρτία, als der Wirkung der σάρξ, sich nur negativ und feindlich zu dem Menschen verhalten kann. Aber das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου im Sinne des Apostels setzt wenigstens voraus, dass es nicht blos ἔργα τῆς σαρκὸς, sondern auch ἔργα νόμου gibt, und es muss demnach im Menschen, wenn er auch wesentlich nur Fleisch ist, doch zugleich ein dem göttlichen πνεῦμα wenigstens analoges geistiges Princip sein, das es ihm möglich macht, nicht blos κατὰ σάρκα περιπατεῖν, sondern sich über die Sphäre der σάρξ und des ἄνθρωπος σαρκικὸς, oder ψυχικὸς, zu erheben, wie ja auch schon darum angenommen werden muss, weil, wenn der Mensch von Natur gar nichts Geistiges in sich hätte, er auch nicht einmal die natürliche Empfänglichkeit für das durch die Gnade Gottes ihm mitzutheilende Geistige haben würde. Gibt es also ἔργα νόμου, die von den ἔργα τῆς σαρκὸς wesentlich verschieden sind, wie kann gleichwohl behauptet werden, dass es keine δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου gibt? Sind sie auch dem Gesetze nicht vollkommen adäquat, so müssen sie doch immer so beschaffen sein, dass sie in keinem positiven Gegensatz zum Gesetz, wie die ἔργα σαρκὸς, sondern nur in einem mehr oder minder inadäquaten Verhältniss zu ihm stehen. Wie kann also schlechthin gesagt werden, dass auch sie keine rechtfertigende Kraft in sich haben, zur δικαιοσύνη θεοῦ sich nur negativ verhalten? Es ist diess die Behauptung des Apostels, und der Grund seiner Behauptung ist, dass auch die ἔργα νόμου die Macht der in der σάρξ des Menschen herrschenden ἁμαρτία nicht aufheben können. Das Gesetz kann also auch hier nur verdammen, was Sünde ist, aber das Eigene der Lehre des Apostels ist, dass das Gesetz nicht blos über die im Widerspruch mit ihm vorhandene Sünde das verdammende Urtheil fällt, sondern dass es selbst die Sünde zu ihrer vollen Realität im Menschen bringt. Der Grund des οὐ δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου liegt also doch im Gesetze selbst. Der negative Theil der Rechtfertigungslehre des Apostels hat seine Spitze in dem so paradox lautenden Satze: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, 1. Cor. 15, 56.

Was der Sünde ihre Kraft, ihre Bedeutung, ihre Realität gibt, was sie wesentlich zu dem macht, was sie ist, was sie selbst erst zur Sünde macht, ist das Gesetz. Wie ist diess möglich?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der unläugbaren Wahrheit, dass die Sünde, was sie ist, wesentlich nur durch das Bewusstsein von ihr ist. Wo kein Bewusstsein der Sünde ist, ist auch keine Sünde. Das Bewusstsein der Sünde aber gibt nur das Gesetz, weil nur das Gesetz dem Menschen sagt, was er thun oder nicht thun soll, an dem Gesetz hat also der Mensch den Maasstab seines ganzen sittlichen Verhaltens, sofern es dem Gesetz angemessen ist oder nicht. Diess ist es, was der Apostel mit aller Schärfe in's Auge fasst, wenn er Röm. 7, nachdem er V. 5 gesagt hat: so lange wir noch das vom Fleische beherrschte Leben führten, waren die zu Sünden führenden Leidenschaften, als durch das Gesetz aufgeregt, in unsern Gliedern wirksam, um für den Tod Frucht zu tragen, V. 7 die Frage aufwirft: Was sage ich nun? Ist das Gesetz Sünde? Gewiss nicht, aber die Sünde kannte ich nicht, ausser durch das Gesetz, und von der Begierde wusste ich nichts, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte, du sollst nicht begehren. Indem aber die Sünde davon Anlass nahm, bewirkte sie durch das Gebot in mir die ganze Begierde, denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt. Ich lebte einst ohne das Gesetz, als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich fiel dem Tode anheim, und das zum Leben gegebene Gebot wurde als zum Tode führend erfunden. Denn die Sünde hat nach dem genommenen Anlass durch das Gebot mich verführt und durch dasselbe getödtet. Das Gesetz zwar ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut. Ist nun das Gute mir zum Tode geworden? Nein, sondern die Sünde, damit es sich zeige, dass die Sünde mir durch das Gute den Tod bewirkt, damit die Sünde durch das Gebot so sündhaft als möglich werde, V. 7—13. Todt also oder schlummernd im Bewusstsein ist die Sünde, so lange ohne das Bewusstsein des Gebots oder Verbots auch keine Übertretung möglich ist. Sobald man aber weiss, was man thun oder nicht thun darf, regt sich alsbald auch die Sünde, sie wacht gleichsam aus ihrem Schlummer auf,

man wird sich der Möglichkeit bewusst, etwas zu thun, was man nicht thun soll, und mit dem Bewusstsein des Verbotenen kommt auch die Lust, das Verbotene zu thun, ist aber einmal die Sünde geschehen, so kann auch das Bewusstsein nicht ausbleiben, dass man durch sie dem Tode verfallen ist, welchen das Gesetz auf die Sünde folgen lässt. In demselben Verhältniss also, in welchem durch das Gesetz das Bewusstsein der Sünde geweckt wird (διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας Röm. 3, 20), kommt die Sünde selbst erst zu ihrer Realität, weil die Sünde wesentlich nur in dem Bewusstsein existirt, das man von ihr hat. Ohne Gesetz gibt es also keine Sünde, aber doch ist das Gesetz nicht die Ursache der Sünde. Je mehr man sich durch das Gesetz nur der Sünde bewusst wird, desto weniger ist eine Rechtfertigung durch das Gesetz, ein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου möglich. Man wird sich ja nur seines Widerstreits mit dem Gesetz, oder wenn man auch ἔργα νόμου aufzuweisen hat, nur des inadäquaten Verhältnisses bewusst, in welchem sie immer noch zum Gesetz stehen. Kann das Gesetz durch ἔργα νόμου rechtfertigen, so kann es nur den rechtfertigen, dessen ἔργα νόμου dem Gesetz vollkommen entsprechen und sich auf alle Gebote des Gesetzes erstrecken. Was sagt aber in dieser Beziehung das sittliche Bewusstsein, wenn es mit dem Gesetz zusammengehalten wird? Alle, welche auf dem Wege der ἔργα νόμου die Rechtfertigung erlangen wollen, sind unter dem Fluch, denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der nicht alles hält, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, so dass er es thut, durch die That befolgt. So lange also nur das Gesetz gilt, kann Niemand vor Gott gerechtfertigt werden, Gal. 3, 10. Wie diess jedem sein eigenes sittliches Bewusstsein sagt, so wird es auch durch die allgemeine Erfahrung unter Heiden und Juden bestätigt, wovon der Apostel in den ersten Kapiteln des Römerbriefs spricht. Das Gesetz weckt aber nicht blos das Bewusstsein der Sünde, indem es jedem sagt, was Sünde ist, und wie vieles in seinem Thun und Lassen nur Sünde ist, dass der Mensch auf keinem Punkte seines Lebens in einem vollkommen adäquaten Verhältniss zum Gesetz steht, oder in der Wirklichkeit ist, was er sein

soll, das Gesetz geht auch auf das an sich Mögliche, und bringt dem Menschen auch die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zum Bewusstsein. Je mehr es das Wissen um die Sünde schärft, desto mehr schwächt es das Bewusstsein der Kraft des Wollens, so dass Wissen und Wollen in Beziehung auf die Sünde in dem gerade umgekehrten Verhältniss zu einander stehen. Hievon spricht der Apostel in demselben Abschnitt des Römerbriefs, indem er 7, 14 f. den Widerstreit des fleischlichen Menschen und des geistigen Gesetzes beschreibt. Als fleischlich steht der Mensch unter der Gewalt der Sünde, ist gleichsam als Sklave an sie verkauft. Denn was ich thue, thue ich nicht mit Bewusstsein, mit dem vollen Bewusstsein meiner Freiheit, denn nicht, was ich will, das thue ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Wenn ich aber das, was ich nicht will, thue, stimme ich dem Gesetz bei, dass es gut ist. Nun aber thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiss, dass in mir, d. h. in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt, denn das Wollen ist bei mir vorhanden, das Vollbringen des Guten aber finde ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Wenn ich aber, was ich nicht will, thue, so thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. So liegen also im Menschen zwei einander widerstreitende Gesetze. Ich finde das Gesetz, dass mir, der ich das Gute thun will, das Böse anhängt. Ich habe meine Freude an dem Gesetze Gottes, nach dem innern Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz, das in meinen Gliedern dem Gesetze meines Geistes widerstreitet, und mich zu einem Gefangenen des Gesetzes der Sünde, das in meinen Gliedern ist, macht. Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? (von dem Körper, welcher der eigentliche Sitz der Sünde dadurch ist, dass in ihm sich vollzieht, was die Folge der Sünde ist, der Tod).

Vergleicht man den ganzen Zusammenhang des Abschnitts 7, 7 f. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, so kann man kein Bedenken tragen, die Meinung derer für eine völlig verfehlte zu halten, welche den vom Apostel 7, 14 f. geschilderten Zustand

von dem Zustand des Wiedergeborenen verstehen wollen. Der Gegensatz zwischen dem Zustand unter dem Gesetz und dem der Gnade kann nicht stärker ausgedrückt sein, als vom Apostel 7, 24. 25 und 8, 1 f. geschieht. Der Apostel beschreibt hier, wie das Selbstbewusstsein des Menschen durch das Gesetz bestimmt wird, in Ansehung seines Verhältnisses zum sittlichen Wollen und Thun des Menschen. Das Höchste, dessen sich der Mensch, so lange er nur dem Gesetze gegenüber steht, bewusst sein kann, ist die Anerkennung des Guten, das das Gesetz gebietet, und der Wille, es zu thun. Dass es aber immer nur beim blossen Wollen bleibt, die im Wollen gesetzte Möglichkeit nie zur Wirklichkeit wird, und statt des gewollten Guten vielmehr das vom Gesetze verbotene und von dem Menschen selbst nicht gewollte Böse geschieht, diess ist das Unvollkommene und Mangelhafte, das in dem Zustande unter dem Gesetze immer bleibt, und nur aus einer dem das Gute anerkennenden und wollenden Willen des Menschen widerstrebenden Macht erklärt werden kann. Diese Macht kann nur im Fleische sein, das in seiner nur auf das Sinnliche gehenden Richtung das Princip der Sünde ist und die in ihm wohnende, durch das Fleisch als ihr Organ sich äussernde Sünde zu einer eigenen das ganze Thun des Menschen bestimmenden Macht werden lässt, die der Apostel auch ein Gesetz nennt, sofern alles, was einer constanten Richtung als das sie bestimmende Princip zu Grunde liegt, ein Gesetz genannt werden kann. Es gibt daher einen νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, welcher, sofern die sinnlichen Triebe das vollbringen, worauf sie allein gehen können, die Sünde, zum νόμος ἁμαρτίας wird, und einen νόμος τοῦ νοός, eine durch das dem sinnlichen Princip entgegengesetzte vernünftige bestimmte Richtung. Es gibt also auch schon im Zustande unter dem Gesetz, noch ehe der Mensch das göttliche πνεῦμα durch den Glauben in sich aufgenommen hat, neben der σάρξ ein höheres besseres Princip, das geistiger Natur ist, und von dem Apostel, zum Unterschied von dem erst mitgetheilten πνεῦμα, als zur Natur des Menschen selbst gehörig, νοῦς, Vernunft genannt wird. Es ist der innere Mensch (ὁ ἔσω ἄνθρωπος, V. 22) im Gegensatz zum äus-

[illegible]

... Wesen des Menschen ... zwischen zwei einander ... Mächte getheilt ... [illegible]

... und Widerstreits ... [illegible] ... Das ist der Unterschied zwischen dem ... [illegible] ... immer nur potentiell ... [illegible]

[1] Und schon hieraus erhellt, wie der Verf. Neutes... [illegible] ...sagt, dass die Lehre des Paulus über die Sünde eine a... augustinische. Eingehender habe ich in den Theol. J... [illegible] ff. das Verhältniss der paulinischen Lehre von der S... zu augustinischen und altprotestantischen erörtert.

[2] Diess ist demnach auch der Unterschied zwischen ... [illegible] ... V. 17 f. In dem Gegensatz der σαρξ κατα του πνευματος ... [illegible] ... σαρκος gewinnt auch das πνευμα eben darum, ... die Oberhand. Der Apostel will V. 17 in den Worten



Zustande befindet sich der Mensch, so lange er unter dem Gesetze ist, es ist ein Zustand der Zerrissenheit, der Entzweiung, des Zwiespalts, ein unglückseliges Bewusstsein, in welchem man sich nach der Erlösung sehnt, die von dieser Qual des Bewusstseins befreit. In dieser Sehnsucht kann der Mensch nur ausrufen: „Ich Unglückseliger, wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes. Was nun mich betrifft, wie ich für mich bin, so diene ich mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetz der Sünde.“ Die Vernunft ist das bessere Princip in ihm, das Fleisch aber das herrschende und überwiegende. Aus dieser Getheiltheit und Zerrissenheit kann der Mensch, so lange er unter dem Gesetze ist, nie herauskommen, und das Gesetz ist selbst nur dazu da, das volle Bewusstsein dieses Zwiespalts in ihm zu erwecken. Sobald man aber dieses Zwiespalts in seiner ganzen Tiefe sich bewusst ist, und nach der Befreiung von demselben sich sehnt, ist man im Grunde schon darüber hinweggekommen, nur an dem höhern Standpunkt hat man den Maasstab für die Negativität des untergeordneten, dafür, dass der Standpunkt des Gesetzes das blosse Sollen ist, das mit der Totalität des menschlichen Selbstbewusstseins nie zur Einheit zusammengehen kann. Man darf daher mit Recht sagen, dass diese Entzweiung des Menschen mit sich selbst, diesen Zwiespalt des gesetzlichen Standpunkts vor dem Apostel Niemand so wahr und tief empfunden hat, wie er selbst, der ihn schon überwunden hatte. In dieser Hinsicht haben die Interpreten, welche Röm. 7, 15 f.

---

u. s. w. nicht sagen, dass es aus Unentschiedenheit zu gar keinem ποιεῖν kommen könne, sondern nur, dass dieses ποιεῖν nicht anders als mit Überwindung einer widerstrebenden Macht zu Stande kommen könne. Jene zwei Richtungen, Triebe, Principien, liegen mit einander im Streit, wie wenn sie nur die Absicht hätten, zu bewirken, dass ihr das, was ihr gerade wollt, nicht thut, wenn ihr aber in diesem gegenseitigen Reagiren, in welchem das Eine das Andere erst überwinden muss, euch durch das πνεῦμα bestimmen lasst, das πνεῦμα in diesem Kampf das Übergewicht erhält, so werdet ihr nicht nur nicht das vollbringen, was das Fleisch begehrt, sondern auch nicht unter dem Gesetz stehen, also die christliche Freiheit haben.

schon die Wirksamkeit der sogenannten *gratia praeveniens* voraussetzen zu müssen glauben, nicht Unrecht. Nur im Vorgefühl des Zustandes der Gnade kann man es recht fühlen, was man im Zustande des Gesetzes noch nicht hat[1]). Ein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου, oder eine ἰδία δικαιοσύνη, eine durch Gesetzeserfüllung erworbene (in Beziehung auf welche nur ein ζητεῖν, διώκειν möglich ist, das nicht zur Meinung von wirklicher Gesetzesgerechtigkeit werden darf, Röm. 10, 3. 9, 20), gibt es also nicht, nicht blos weil die ἔργα νόμου, die der Mensch aufzuweisen hat, nie dem Gesetze vollkommen adäquat sind, sondern noch mehr aus dem Grunde, weil er sich nicht einmal der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung bewusst ist, in der Totalität seines Selbstbewusstseins sich mit dem Gesetze nie Eins wissen kann. Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. Gal. 2, 16. Röm. 3, 20. Soll es zu dieser Einheit, zur δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, kommen, so kann es mit einem Worte nur dadurch geschehen, dass der νοῦς (in welchem als dem Höchsten nur die Negativität dieses Standpunkts sich ausspricht), zum πνεῦμα wird. Wie diess geschieht, ist die andere Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

2) Nach ihrer positiven Seite: ὁ ἄνθρωπος δικαιοῦται ἐκ πίστεως.

Nicht auf dem Wege der Gesetzeswerke, sondern nur auf dem Wege des Glaubens kann die wahre δικαιοσύνη θεοῦ zu Stande kommen. Wie sehr der auf dieser positiven Seite sich vollziehende Begriff der Rechtfertigung einzig nur an dem Momente des Glaubens

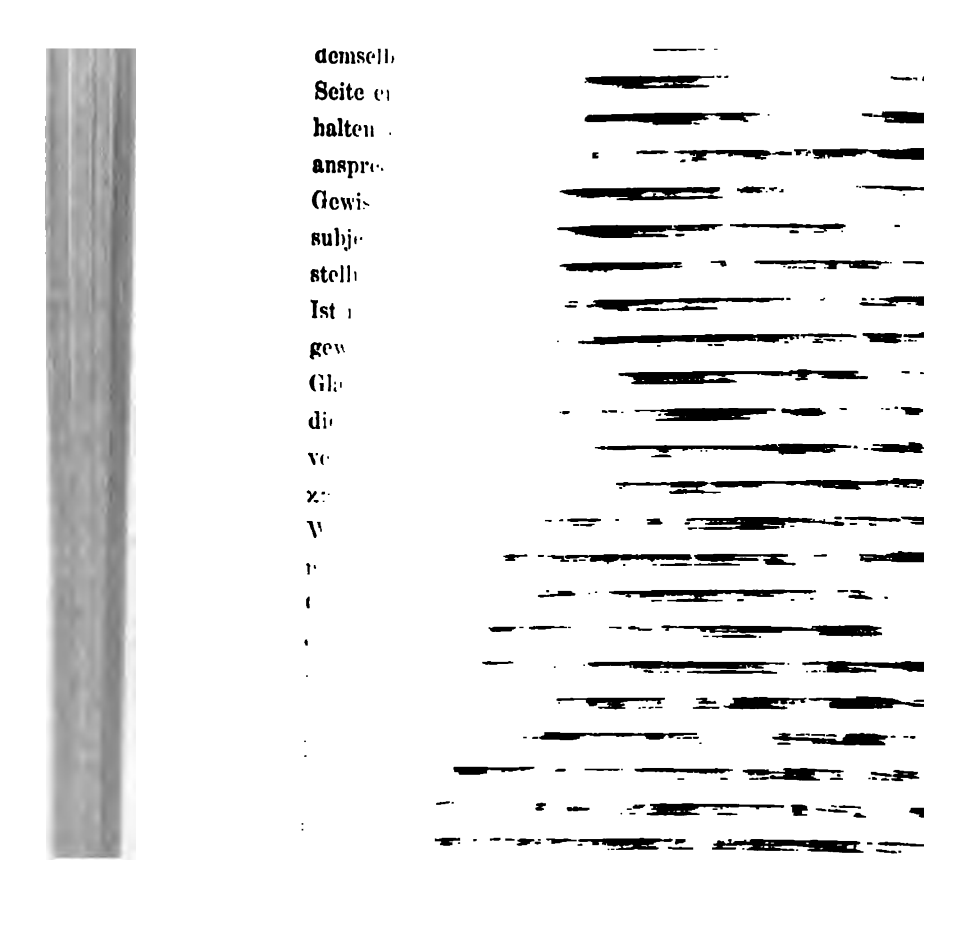
1) Ebenso beantwortet sich hieraus von selbst die Frage, in welchem Sinne der Apostel Röm. 7, 7 f. in der ersten Person rede? Der Apostel spricht allgemein, was er sagt, gilt nicht blos von ihm, sondern von allen, welche sich in demselben Falle befinden. Gleichwohl ist eigentlich nur er das Subject, und er kann nur in der ersten Person von sich reden, weil Niemand als er bis dahin diese Selbsterfahrung gemacht hatte.

hängt, hat der Apostel selbst am bestimmtesten in der Stelle Röm. 1, 16 ausgesprochen, wo er den Hauptsatz der ganzen folgenden Entwicklung in den Worten voranstellt: Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile, für jeden, der glaubt, für den Juden sowohl als den Heiden, denn die Gerechtigkeit, das Gott adäquate sittliche Verhältniss, wird in ihm geoffenbart als ein solches, das von Glauben zu Glauben geht, wie geschrieben steht, der Gerechte wird durch den Glauben leben. Auf den Glauben legt hier der Apostel das grösste Gewicht, er kann gleich anfangs auf die Gerechtigkeit nicht zu reden kommen, ohne sogleich den Glauben als ihr wesentliches Element zu bezeichnen, nur hieraus ist der eigene Ausdruck zu erklären, dessen sich der Apostel bedient, wenn er von der δικαιοσ. θεοῦ sagt, dass sie ἀποκαλ. ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, d. h. offenbar wird im Evangelium als eine solche, welche mit dem Glauben anfängt und mit dem Glauben aufhört, deren Anfang, Mitte und Ende nur der Glaube ist, deren wesentliches Princip durch und durch nur der Glaube ist. Vergl. Röm. 3, 22 δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας[1]). Auf den Glauben kommt es also vor allem andern an, was ist nun aber der Glaube? Äusserlich betrachtet kommt er aus der gehörten Predigt des Evangeliums (ἀκοὴ πίστεως, Gal. 3, 2. 5. Röm. 10, 17), und ist daher zunächst das Fürwahrhalten dessen, was überhaupt den Inhalt des Evangeliums ausmacht, die πίστις τοῦ εὐαγγελίου, und da der wesentliche Inhalt des Evangeliums Christus ist, so wird die πίστις zur πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gal. 2, 16, zu dem Glauben, dessen Gegenstand Christus ist, oder zur πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal. 3, 36, zu dem Glauben, der das Princip, auf welchem er beruht, in Christus hat, und diese πίστις selbst wird in ihrer nähern Bestimmung zur πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, Röm. 3, 25, da das, was der Glaube an

1) Auch hier sollen die beiden Präpositionen nur denselben Begriff um so stärker ausdrücken. Am besten erläutert das zu ἐκ πίστεως hinzugesetzte εἰς πίστιν die Stelle 2. Cor. 2, 16: ὀσμὴ θανάτου εἰς θάνατον, ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν.

Christus als sein eigentliches Object auffasst, der Versöhnungstod Jesu ist, in welcher Beziehung der Apostel den Inhalt des Glaubens explicirt als ein πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν, τὸν κύριον ἡμῶν, ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Röm. 4, 24. 25. So wird das Object des Glaubens von Moment zu Moment näher bestimmt, in demselben Verhältniss aber erhält er auch nach seiner subjectiven Seite eine immer intensivere Bedeutung. Das theoretische Fürwahrhalten wird zum praktischen, das innerste Interesse des Menschen ansprechenden Vertrauen, und dieses Vertrauen selbst zu einer Gewissheit der Überzeugung, in welcher das, was einmal in das subjective Bewusstsein aufgenommen ist, auch wenn es blosse Vorstellung oder Erwartung ist, als unmittelbare objective Realität gilt. Ist nun das eigentliche Object des zwar durch einen äussern Anlass geweckten, aber sich mehr und mehr in sich selbst vertiefenden Glaubens der Tod Jesu, so fragt sich, wie er es ist, und wie durch die Richtung des Glaubens auf dieses sein Object die δικαιοσύνη θεοῦ vermittelt wird? Auf dem Standpunkte des Gesetzes sollte die δικαιοσύνη θεοῦ durch die Werke des Gesetzes vermittelt werden. Was aber die ἔργα νόμου bewirken sollten, aber als ἰδία δικαιοσύνη nicht bewirken konnten, soll jetzt als δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ durch den Glauben bewirkt werden. Was den Werken fehlte, muss demnach der Glaube haben, aber auch der Glaube für sich selbst hat diese vermittelnde Kraft nicht in sich, er ist ja alles, was er ist, nur durch das Object, an das er sich hält, im Tode Jesu muss daher etwas liegen, was ihn fähig macht, das zu bewirken, was das Gesetz mit seinen Werken nicht bewirken konnte. Am unmittelbarsten spricht der Apostel diese Beziehung des Todes Jesu zum Gesetz in der Stelle Gal. 3, 13 aus. Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche wurde, denn es heisst in der Schrift: verflucht ist jeder, der am Holze hängt. Ein Fluch hängt aber am Kreuzestode Christi. Dieser Fluch kann kein von Christus selbst verschuldeter sein, sondern nur ein auf ihn erst gelegter. Es ist der Fluch des Gesetzes, aber das Resultat, zu welchem

man auf dem Wege des δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου zuletzt kommt, ist nur das ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσί, Gal. 3, 10, weil der Mensch die ἔργα νόμου, die er haben sollte, nicht hat, und an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit bei ihm vielmehr die Sünde tritt, die das Gesetz nur verdammen kann. Diesen Fluch hat nun Christus auf sich genommen, indem er die Strafe büsste, welche das Gesetz für die Sünden der Menschen verlangte, den Tod. Dadurch sind die Menschen von dem Fluch des Gesetzes losgekauft, es ist für sie gleichsam die Schuldforderung, welche das Gesetz zu machen hatte, bezahlt, ebendesswegen hat nun das Gesetz keinen Anspruch an die Menschen mehr zu machen, sie sind dem Gesetze gegenüber frei, es gilt für sie nicht mehr, was das Gesetz als höchste Norm aufstellt, dass nur ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, und somit auch jeder dem Fluche des Gesetzes verfallen ist, der nicht alles, was im Gesetz vorgeschrieben ist, auf's Genaueste hält, τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Der Mensch ist also frei vom Fluch des Gesetzes, der κατάρα τοῦ νόμου, dem Fluch, der Strafe, welche das Gesetz drohte, oder dem Fluch, dessen Ursache das Gesetz war, dessen objectiver Grund im Gesetze lag. Diese Befreiung wird den Menschen zu Theil, nur sofern Christus um ihrer willen gestorben ist, soll er aber um ihrer willen gestorben sein, so muss diese gegenseitige Beziehung zwischen ihm und den Menschen in ihnen selbst zum Bewusstsein kommen, von ihnen anerkannt sein, sie müssen, um sich aneignen zu können, was er für sie gethan hat, sich mit ihm Eins wissen können. Diese Beziehung ist der Glaube, nur im Glauben an ihn und an den Kreuzestod, welchen er für sie gestorben ist, sind sie vom Fluch des Gesetzes frei, der Glaube ist diese Einheit des Menschen mit Christus, vermöge welcher die durch den Tod Christi bewirkte Befreiung vom Gesetz seine eigene Befreiung von demselben wird. Hier scheint nun aber ein vermittelndes Moment in dem Zusammenhang dieser Theorie zu fehlen. Wenn nämlich auch die Menschen vom Fluch des Gesetzes losgekauft sind, so ist dadurch nur die Schuldforderung getilgt, welche das Gesetz in Beziehung auf die bisher begangenen Sünden der Menschen zu machen hatte. Aber folgt denn hier-



wäre, und rechtfertigte den, der durch den Glauben sich rechtfertigen lassen will. Es sind hier zwei Momente zu unterscheiden, welche der Apostel in seiner Betrachtung des Todes Jesu, sofern er Object des Glaubens ist, auseinanderhält, und einander gegenüberstellt. Die durch den Tod Jesu bewirkte Erlösung ist ein Akt der freien Gnade Gottes, als Sünder, wie die Menschen sind, können sie nur durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden, aber es hat sich in dem Tode Jesu auch die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, welche die Sünden nicht ungestraft lassen kann. Ein Akt der Gnade ist die Erlösung durch den Tod Jesu nur unter der Voraussetzung, dass der Tod Jesu selbst ein blutiges, zur Versöhnung Gottes dargebrachtes Opfer ist. In diesem Sinne nennt der Apostel den Tod Jesu ein ἱλαστήριον, ein Sühnopfer, und zwar zum Erweis seiner Gerechtigkeit, welche auf die Schuld der Sünde auch die Strafe der Sünde folgen lassen muss. Dieser Gerechtigkeit Gottes musste dadurch Genüge geschehen, dass die Strafe der Sünde auch wirklich gebüsst wurde. Hier hat, wie de Wette mit Recht bemerkt, die anselm'sche Genugthuungslehre einen Anknüpfungspunkt, aber man hat nicht nöthig, über den Begriff der ἔνδειξις hinauszugehen, worin nur liegt, dass Gott nicht an sich, um seiner Gerechtigkeit genug zu thun, ein solches Opfer zur wirklichen Abbüssung der Strafe der Sünden forderte, sondern nur, um für die Menschen seine Gerechtigkeit zu zeigen, nur wird diese Unterscheidung in letzter Beziehung darum unwesentlich, weil, was Gott thut, nie blos für den äussern Zweck einer blossen ἔνδειξις geschehen kann, sondern seinen objectiven Grund im Wesen Gottes selbst haben muss. Weil es mit der Idee der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar war, die bis dahin begangenen Sünden ungestraft zu lassen, musste Christus zur Strafe für die Sünden der Menschen sterben. Hiemit soll jedoch nicht gesagt werden, dass erst ein an sich im Wesen Gottes, in seiner Strafgerechtigkeit, oder seinem Zorn über die Menschen, der Vergebung ihrer Sünden entgegenstehendes Hinderniss durch den Tod Christi beseitigt werden musste. Gott selbst musste nicht erst versöhnt werden, und wenn auch der Apostel von einer Versöhnung, einer

καταλλαγή, einem καταλλάττεσθαι spricht, so meint er wenigstens keine solche Versöhnung, durch welche in Gott selbst eine Umänderung seiner Gesinnung gegen die Menschen bewirkt worden wäre. Wir haben die Versöhnung empfangen, sagt der Apostel Röm. 5, 10. 11, sind versöhnt worden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, als ἐχθροὶ ὄντες, was nicht sowohl von der Feindschaft Gottes gegen die Menschen, als vielmehr von der Feindschaft der Menschen gegen Gott zu verstehen ist, von jener ἔχθρα εἰς θεόν, deren Sitz das φρόνημα τῆς σαρκός ist (Röm. 8, 6). Wenn auch, was in Beziehung auf die Gerechtigkeit Gottes durch den Tod Christi geschehen musste, eine Aufhebung des Zorns Gottes (Röm. 5, 9) und insofern eine Versöhnung Gottes mit den Menschen genannt werden kann, so ist doch dabei immer diess festzuhalten, dass nur Gott der Versöhnende, die Versöhnung der Menschen mit sich durch Christus bewirkende ist, θεὸς ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ 2. Cor. 5, 19, was die gnädige Gesinnung Gottes gegen die Menschen als die allem andern vorangehende Bedingung voraussetzt, unter welcher sie allein in ein anderes Verhältniss zu Gott eintreten können, so dass es demnach nur noch Sache der Menschen ist, von ihrer Feindschaft gegen Gott abzustehen und die Gesinnung, welche Gott immer gegen sie hatte, und durch den Tod Christi auch thatsächlich beurkundet hat, in die ihrige übergehen zu lassen, oder nachdem Gott vermöge seiner gnädigen versöhnlichen Gesinnung die Welt mit sich in Christus versöhnt hat, sich auch wirklich mit ihm versöhnen zu lassen, 2. Cor. 5, 20. Die καταλλαγή ist nur die Manifestation der göttlichen Gnade für den Zweck und unter der Voraussetzung, dass die Menschen sie annehmen und durch die Annahme der göttlichen Gnade in ein solches Verhältniss zu Gott treten, aus welchem in der εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν Röm. 5, 1 alle Feindschaft zwischen beiden Theilen verschwunden ist. Schon hieraus ist zu sehen, in welchem Verhältniss die beiden Momente, die Röm. 3, 21—26 von einander unterschieden werden, als die beiden Seiten, von welchen der Tod Christi zu betrachten ist, Gerechtigkeit und Gnade, zu einander stehen. Wenn auch der

Tod Jesu unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit zu stellen ist, sofern es sich um ein Verhältniss von Schuld und Strafe handelt, so ist diess doch nur die nach aussen gekehrte Seite der Sache, oder die blos rechtliche, noch in die Sphäre des Gesetzes gehörende, auf welcher das vermöge des von Gott selbst gegebenen Gesetzes bestehende Recht nicht verletzt werden durfte, der innerste Grund der von Gott im Tode Jesu getroffenen Veranstaltung aber, das, was uns erst den tiefsten Blick in das an sich seiende Wesen Gottes, wie es sich hier geoffenbart hat, aufschliesst, ist die Gnade Gottes (ἡ αὐτοῦ χάρις Röm. 3, 24), und dieses Moment ist so sehr das über jenes andere übergreifende, dass auch alles dasjenige, was die göttliche Gerechtigkeit im Tode Jesu für sich in Anspruch nimmt, selbst nur als ein Ausfluss der göttlichen Gnade betrachtet werden kann. Die ἔνδειξις seiner δικαιοσύνη im Tode Jesu hätte gar nicht stattfinden können, wenn er nicht zuvor schon, ehe er sich als den Gerechten zeigte, der Gnädige gewesen wäre, welcher den grössten Beweis seiner Gnade dadurch gab, dass er die Strafe der Sünde, so weit sie, um seiner Gerechtigkeit genug zu thun, vollzogen werden musste, nicht an den Menschen selbst, sondern einem Andern an ihrer Stelle, vollziehen lassen wollte. Diess führt uns von dem Begriffe der Genugthuung auf den mit demselben auf's Engste zusammenhängenden Begriff der Stellvertretung. Hat schon die im Tode Jesu der göttlichen Gerechtigkeit geschehene Genugthuung zu ihrer Voraussetzung die Gnade Gottes, so zeigt sich der durch alle diese Momente hindurchgehende Begriff der Gnade in seiner wesentlichen Beziehung zu dem der Stellvertretung schon darin, dass die denselben bezeichnende Präposition ὑπὲρ beides zugleich in sich begreift, sowohl das für die Menschen als das an ihrer Stelle Geschehene. Was für die Menschen zu ihrem Besten geschehen ist, ist nur dazu geschehen, um ihnen die Wohlthat der göttlichen Gnade zu Theil werden zu lassen. Es wird mit Recht bemerkt, dass aus der Präposition ὑπὲρ für sich der Begriff der Stellvertretung nicht abzuleiten ist, dass jene andere Bedeutung, durch welche der Tod Jesu als ein für die Menschen zu ihrem Besten ge-

schehener bezeichnet wird, die überwiegende ist, aber eben so gewiss ist auch, dass der Begriff der Stellvertretung nicht davon getrennt werden kann, vielmehr in der hier so oft gebrauchten Präposition ὑπὲρ jene beiden Begriffe immer wieder in einander übergehen und sich gegenseitig durchdringen. Wenn auch in der Stelle Röm. 5, 6: „Christus starb, als wir noch schwach waren (ohne Werth und Bedeutung, ohne alles dasjenige, was Jemand bestimmen kann, etwas für einen andern zu thun, so muss ἀσθενεῖς im Unterschied von δίκαιος und ἀγαθὸς und im Gegensatz zu δικαιωθέντες V. 9 genommen werden, sofern diese als δικαιωθέντες das schon in sich haben, was ihnen ihre Bedeutung vor Gott gibt), kaum stirbt Einer für einen Gerechten, für den Guten (für einen solchen, der noch mehr ist als ein δίκαιος, durch die Eigenschaft der Güte auch die Liebe anderer gewonnen hat), wagt Einer wohl noch am ehesten zu sterben, Gott aber erweist seine Liebe dadurch gegen uns, dass, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb“, und in so vielen andern ähnlichen Stellen das ἀποθανεῖν ὑπὲρ nur ein Sterben zum Besten Anderer ist, so kann doch wohl in den Stellen Röm. 4, 25: παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, Gal. 1, 4: τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Röm. 8, 3: περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ, 1. Cor. 15, 3: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 2. Cor. 5, 14: εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, der Begriff der Stellvertretung wenigstens der Sache nach nicht zurückgewiesen werden. Ist Christus um der Sünde willen (διὰ, περὶ, ὑπὲρ) gestorben, d. h. aus einer Ursache, die in den Sünden der Menschen lag, sofern der Tod die nothwendige Strafe der Sünde ist, so hat er durch seinen Tod die Strafe gebüsst, welche die Menschen durch die Schuld ihrer Sünde verdienten und somit auch selbst hätten leiden sollen. Er ist daher nicht blos für sie gestorben, sondern auch an ihrer Stelle, als der Eine an der Stelle Vieler, welche ebendarum, weil er für sie starb, ihre Stelle vertrat, nicht selbst wirklich gestorben sind, sondern in ihm, ihrem Stellvertreter, nur als ge-

storben betrachtet werden. Am deutlichsten ist diess in der Stelle 2. Cor. 5, 14, wo der Apostel aus dem Satze εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, die unmittelbare Folgerung zieht: ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Es ist nicht an das geistige Sterben, wovon der Apostel Röm. 6, 2 spricht, oder an das Sterbensollen zu denken, sondern es wird schlechthin nur gesagt, dass, was von Einem gilt, auch von Allen gilt, und zwar, weil es, wie der Artikel zeigt, diese bestimmten πάντες sind, nämlich die, deren Stelle der Eine vertritt. Nur wenn er statt ihrer und für sie gestorben ist, sind auch sie gestorben, nämlich, sofern nur der Eine wirklich gestorben ist, in ihm aber sie alle ideell enthalten sind, wenn auch nicht wirklich, doch an sich, weil sie um dessen willen, der an ihrer Stelle und für sie gestorben ist, selbst als gestorben angesehen werden können. Aus dem Begriffe der Stellvertretung ergibt sich das Doppelte, sowohl dass der Eine, welcher die Stelle vieler Andern vertreten soll, um für sie zu gelten, dasselbe ist, was sie sind, als auch auf der andern Seite, dass er vor ihnen etwas voraus hat, was sie alle nicht haben, eben das, dessen Mangel es nothwendig macht, dass er ihre Stelle vertritt. Ist Christus für die Sünden der Menschen gestorben, so muss er selbst ohne Sünde gewesen sein, damit sein Tod, der für ihn selbst kein Opfer sein konnte, für die Strafe der Sünden Anderer gelten konnte. Es ist daher nur die Entwicklung des 2. Cor. 5, 14 enthaltenen Begriffs der Stellvertretung, wenn der Apostel V. 21 sagt, Gott habe den, der von keiner Sünde wusste, aus seiner eigenen Erfahrung oder aus der Aussage seines eigenen Selbstbewusstseins nicht wusste, was Sünde ist, für uns zur Sünde gemacht, d. h. zu einem Gegenstand der Sünde, und somit auch zu einem solchen, an welchem die Sünde zu bestrafen ist. Um aber auf diese Weise die Sünden der Menschen in sich zu repräsentiren, musste er selbst ein Mensch sein, wie die Menschen, deren Stelle er vertreten sollte, nur konnte er in dem Einen ihnen nicht gleich sein, das für sie alle das Gemeinsame war, in der Sünde, wenn er also auch eine σὰρξ hatte, so konnte doch, während die σὰρξ aller Menschen nur eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, seine σὰρξ nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας sein,

Röm. 8, 3. Er war ihnen also nicht gleich, sondern nur ähnlich, oder bei aller Identität mit ihnen von ihnen darin wesentlich verschieden, dass seine σάρξ nicht wie die σάρξ aller andern Menschen der Sitz der Sünde war. In diesem Unterschied von ihnen hob sich ihr Unterschied von ihm zur Einheit auf, indem er wurde, wie sie waren, ἁμαρτία, wurden sie durch ihn von der ἁμαρτία frei, der Strafe der Sünde, was die negative Bedingung der δικαιοσύνη θεοῦ war. Gott machte ihn zur ἁμαρτία, damit wir würden δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ, das würden, was wir sein sollen, um in dem der Idee Gottes adäquaten Verhältniss zu Gott zu stehen. So gieng es durch die Gerechtigkeitsleistung des Einen für alle Menschen zu einer Rechtfertigung, welche vom Tode befreit und des Lebens theilhaftig macht, und durch den Gehorsam des Einen werden Viele gerecht gemacht. 2. Cor. 5, 21. Röm. 5, 18. 19 [1]).

Dieses δικαιοσύνη γίνεσθαι, oder δίκαιοι καθίστασθαι, was so so viel ist als δικαιοῦσθαι, führt uns wieder auf den Begriff des Glaubens zurück. Da der Glaube die subjective Bedingung ist, unter welcher allein der Mensch in das durch diese Ausdrücke bezeichnete Verhältniss eintreten kann, so ergibt sich hieraus die Wahrheit des Satzes: ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gal. 2, 16. Da der Glaube subjectiv ist, was die Gnade objectiv ist (das eigentliche Object des Glaubens ist ja nur die in Christus erschienene Gnade Gottes), so ist das objective Princip der paulinischen Rechtfertigungslehre die Gnade. An der Gnade hängt ja hier alles, wie sie selbst der Ausfluss der göttlichen Liebe ist, in welcher das ganze Erlösungswerk seinen letzten Grund im Wesen Gottes hat. Röm. 3, 24. 5, 8. Wir sind δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, und eben diess, dass es umsonst geschieht, durch blosse Gnade, ist der Gegensatz des δικαιοῦσθαι ἐκ

1) Eine weitere Bedeutung des Todes Christi, dass nämlich in seinem Leibe die σάρξ, und ebendamit die Sünde, welche in der σάρξ ihren Sitz hat, principiell vernichtet werde, bespricht der Verfasser S. 178 und ausführlicher Neutest. Theol. 166 ff. (vgl. auch meine Bemerkungen Theol. Jahrb I, 87 f.). B. d. H.

πίστεως zu der δικαιοσύνη νόμου. Denn wenn es eine Gerechtigkeit aus dem Gesetze gibt, die man durch Werke des Gesetzes erlangen kann, so ist Christus umsonst gestorben, Gal. 2, 21, weil die durch seinen Tod erworbene Gnade eine völlig überflüssige wäre. Man hätte sie nicht nöthig, weil die δικαιοσύνη διὰ νόμου auf dem der Gnade gerade entgegengesetzten Princip beruht, darauf, dass, wie der Apostel Röm. 4, 4 sagt: τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα. Das Gegentheil dessen, was κατὰ χάριν oder δωρεὰν geschieht, ist das, was κατὰ ὀφείλημα, aus Schuldigkeit geschieht, was man demnach auch ein Recht zu fordern hat, indem das, was man verlangt, nichts anders ist, als was in der in uns vorhandenen Ursache als die von selbst aus ihr hervorgehende Wirkung schon mitgesetzt ist. Ursache und Wirkung stehen hier in einem vollkommen adäquaten, durch den innern Zusammenhang der Sache selbst bedingten Verhältniss zu einander. Wer die ἔργα νόμου hat, erhält die δικαιοσύνη διὰ νόμου nach demselben Gesetz, nach welchem der Arbeiter den seiner Arbeit entsprechenden Lohn erhält. Ganz anders verhält es sich dagegen bei dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως. Das Eine verhält sich zu dem Andern, wie das λογίζεσθαι und οὐ λογίζεσθαι. Bei dem ἐργάζεσθαι und somit auch dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου kann freilich von keinem λογίζεσθαι die Rede sein, wohl aber ist diess bei dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως der Fall, die πίστις selbst λογίζεται εἰς δικαιοσύνην, nämlich τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, dem, der sich nicht an die ἔργα hält, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, Röm. 4, 5. Das eine δικαιοῦσθαι verhält sich demnach zu dem andern, wie die blosse Vorstellung und Meinung von etwas zu der Wahrheit der Sache selbst, und der Glaube würde so in dem δικαοῦσθαι ἐξ ἔργων vor allem die Aufgabe haben, sich über den Widerspruch hinwegzusetzen, dass der Gottlose, Ungerechte, ein Gerechter sein soll. Dass der an sich Ungerechte ein Gerechter ist, ist der eigentliche Inhalt des Glaubens, durch welchen das δικαιοῦσθαι zu einem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως wird, dass es so ist, muss der, der durch den Glauben gerechtfertigt werden soll, vor allem andern glauben, und da die Recht-

fertigung ihre objective Wahrheit nur darin hat, dass der Gerechtfertigte, was er für sein eigenes Bewusstsein ist, auch im Bewusstsein Gottes selbst ist, in dem Urtheil Gottes über ihn, in welchem der rechtfertigende Akt besteht, so muss demnach auch im Bewusstsein Gottes selbst feststehen, dass der an sich Ungerechte ein Gerechter ist. Hierin hat die paulinische Rechtfertigungslehre ihre grösste Härte. Sie muss als wirklich vorhanden voraussetzen, was an sich nicht ist. Ihr δικαιοῦσθαι ist kein wirkliches Gerechtsein, sondern ein blosses für gerecht gehalten oder für gerecht erklärt werden, und der Glaube als das Princip dieses δικαιοῦσθαι ist somit die im Hinblick auf Christus gefasste Vorstellung, dass, was an sich nicht ist, dennoch ist. So hat man nun zwar allerdings bei dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως keine Veranlassung irgend einer Art zu einem καύχημα, wie bei dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, Röm. 4, 1, aber man hat zugleich überhaupt nichts in sich, was den Menschen in das bei dem δικαιοῦσθαι geforderte adäquate Verhältniss zu Gott setzen könnte. Denn wie könnte der Glaube als die blosse Meinung, dass etwas so ist, wie es sein soll, ungeachtet es das gerade Gegentheil davon ist, irgend eine vermittelnde Bedeutung für ein solches Verhältniss haben? Es ist hier der äusserste Punkt, auf welchem es dem Glauben in diesem blos putativen Sinne, als etwas Inhaltsleerem, an aller Realität zu fehlen scheint, aber auch die Nothwendigkeit klar vor Augen liegt, dass der Glaube, wenn er das Princip des δικαιοῦσθαι sein soll, den bestimmten Inhalt in sich haben muss, welcher ihm erst seine Realität gibt. Woher soll nun aber der Glaube diesen seinen Inhalt haben? Wenn der Apostel Röm. 4, 5 sagt, dass dem πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, so betrachtet er demnach die als δικαιοσύνη angerechnete πίστις selbst als die δικαιοσύνη, als die subjective Bedingung des δικαιοῦσθαι, der Glaube ist als δικαιοσύνη die sittliche Qualität, unter deren Voraussetzung der Mensch in das zum Begriff des δικαιοῦσθαι gehörende adäquate Verhältniss zu Gott kommen kann. Das sittliche Moment des Glaubens kann in dieser Beziehung nur darin bestehen, dass der Glaubende, nicht, wie

Rückert zu Röm. 4, 5 bemerkt, obgleich er nicht δίκαιος ist, doch den Wunsch in sich hat, es zu werden, was nicht hieher gehört, sondern dem δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ eben darin glaubt, dass der ἀσεβής kein ἀσεβής mehr ist, sondern ein δίκαιος, wie kann er aber diess glauben, ohne sich auch des Grundes bewusst zu sein, auf welchem dieser Glaube beruht? Der Grund, auf welchem dieser Glaube beruht, kann nur Christus sein, indem nun aber der Glaubende Christus zum Inhalt seines Glaubens macht, wird die als δικαιοσύνη angerechnete πίστις, oder die in der blossen πίστις bestehende, in ihr nur vorausgesetzte, somit blos vorgestellte δικαιοσύνη zu einer wirklichen. Man kann ja an Christus nicht glauben, ohne dass man sich auch mit ihm Eins weiss, und in dieser Einheit des Bewusstseins mit ihm dessen als einer immanenten Bestimmung seines eigenen Bewusstseins sich bewusst ist, was das eigentliche Object des Glaubens an Christus ist. Darum wird der Glaube denen als Gerechtigkeit angerechnet, welche glauben an den, der Jesum unsern Herrn von den Todten auferweckt hat. In dem Glauben an Gott, den Auferwecker Jesu, ist von selbst enthalten der Glaube an Jesum selbst als den, der um unserer Sünden willen hingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden ist, Röm. 4, 24. 25. Indem wir im Glauben an ihn mit ihm uns auch Eins wissen, werden wir in ihm δικαιοσύνη θεοῦ 2. Cor. 5, 21, die δικαιοσύνη, zu welcher er uns von Gott gemacht ist, 1. Cor. 1, 30. Sein Tod ist die Ursache, dass wir, weil wir nun frei sind von aller Schuld der Sünde, dasselbe sein können, was er selbst ist, ohne Sünde, und als gerecht in diesem Sinne auch in demselben adäquaten Verhältniss zu Gott stehen, in welchem er zu ihm steht. Durch seinen Tod haben wir aber im Glauben an ihn nicht blos diese negative, in der Freiheit von der Schuld der Sünde bestehende Gerechtigkeit, sondern er ist auch ein δικαίωμα εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς, Röm. 5, 18. Wie er in seinem Tode als gerecht sich darstellt, so ist sein Tod für alle Menschen die Ursache einer zum Leben führenden Rechtfertigung. Denn wie in dem Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen, die in ihm ihre Einheit haben,

Sünder geworden sind, so werden durch den Gehorsam des Einen die Vielen, die in ihm ihre Einheit haben, gerecht gemacht. In seinem Gehorsam, in welchem er selbst als δίκαιος erschien, werden sie im Glauben an ihn selbst δίκαιοι, solche, welche die sittliche Qualität in sich haben, die die subjective Bedingung des adäquaten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist. In jener negativen Hinsicht ist durch die Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünde alles beseitigt, was für den Menschen noch die Ursache eines Missverhältnisses zu Gott sein könnte. Es ist ja, wie der Apostel Röm. 8, 1 sagt, nichts Verdammliches in denen, die in Christo Jesu sind, alle, die in Gemeinschaft mit Christus stehen, im Glauben mit ihm Eins geworden sind, sind, als gerechtfertigt, nicht mehr ein Gegenstand eines göttlichen Verdammungsurtheils. Aber nicht blos diese negative Gerechtigkeit haben sie in sich, sondern sie sind auch positiv durch ein ihnen immanentes Princip in das adäquate Verhältniss zu Gott gesetzt. Was die δικαιοσύνη διὰ νόμου unmöglich macht, ist, dass das Gesetz, obgleich an sich geistig, im Menschen nichts Geistiges werden konnte, worin es sich mit ihm zur Einheit hätte zusammenschliessen können. Nun aber ist ja das, was der Mensch durch den Glauben an Christus in sich aufnimmt, als das seine Rechtfertigung vermittelnde, selbst ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Das Gesetz des Geistes, d. h. der Geist als das die ganze Richtung des Menschen bestimmende Princip, das Princip des christlichen Bewusstseins als das Lebensprincip für die, die im Glauben an Christus nur in ihm das Princip ihres geistigen Lebens haben können, hat mich, sagt der Apostel in derselben Stelle, von dem Gesetz der Sünde und des Todes, von der Macht, die sie als herrschendes Princip haben, befreit. Denn was dem Gesetz unmöglich war, darum, weil es zu schwach war durch das Fleisch, das hat Gott dadurch gethan, dass er, indem er seinen Sohn sandte in der Ähnlichkeit mit dem Fleisch der Sünde und wegen der Sünde, die Sünde in dem Fleisch verurtheilte, damit das, was nach dem Gesetz als gerecht gilt, als der höchste, der Idee der Gerechtigkeit oder der Sittlichkeit entsprechende Akt, in uns erfüllt

werde, sich realisire, sofern wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, denn die, die nach dem Fleische sind, denken nur Fleischliches, die aber nach dem Geiste Geistiges. Der νόμος τοῦ πνεύματος, wie hier der Apostel das Princip des christlichen Bewusstseins und Lebens in seinem Unterschied sowohl von dem νόμος θεοῦ, welchem man nur mit dem praktisch-unkräftigen νοῦς dient, als auch von dem durch die σάρξ sich äussernden νόμος ἁμαρτίας, Röm. 7, 25 nennt, ist der höchste Ausdruck für den paulinischen Begriff der Rechtfertigung, das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in seinem Gegensatz zu dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου. In dem πνεῦμα wird ja erst die πίστις, die zwar die nothwendige Voraussetzung des πνεῦμα ist, aber zu ihm sich im Grunde nur verhält, wie die Form zum Inhalt, zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewusstseins. In ihm vollendet sich daher erst der ganze Rechtfertigungsprocess, wie ihn der Apostel durch alle seine Momente hindurch sich entwickeln lässt. Das wahrhaft christliche δικαιοῦσθαι ist nun nicht mehr ein δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in dem Sinne, in welchem dem πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ seine πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην, wobei das Verhältniss des Gerechtfertigten zu Gott immer noch auf einer blos vorgestellten δικαιοσύνη beruht, sofern er als ein ἀσεβής, wie er an sich ist, von dem δικαιῶν als ein δίκαιος angesehen und dafür erklärt wird, sondern es ist ein wahrhaft reelles δικαιοῦσθαι, weil er in dem νόμος τοῦ πνεύματος, in dem πνεῦμα, als dem sein ganzes Bewusstsein und Leben bestimmenden Princip, in der That und Wahrheit in das der Idee Gottes adäquate Verhältniss zu Gott gesetzt ist. Was in dem als Gerechtigkeit angerechneten Glauben blos noch ein äusseres Verhältniss ist, ist durch die Vermittlung des πνεῦμα, in welchem Gott seinen Geist dem Menschen mittheilt, in welchem als dem Geiste Christi er im Menschen wohnt (Röm. 8, 8), ein wahrhaft inneres geworden, ein Verhältniss des Geistes zum Geist, in welchem der Geist, als das Princip des subjectiven Bewusstseins, mit seinem objectiven Grunde, dem Geiste Gottes, als dem Geiste Christi, zur Einheit sich zusammenschliesst. Das δικαίωμα τοῦ νόμου, der

sittliche Gehalt des Gesetzes als die sittliche That des Menschen, ist dadurch erfüllt und realisirt, dass die Gerechtfertigten nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, welches Wandeln nach dem Geiste zwar kein ἐμμένειν ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτὰ (Gal. 3, 10) ist, was auch so eine stets unmögliche sittliche Forderung bleibt, aber an die Stelle dieser blos quantitativen Gesetzeserfüllung ist die qualitative getreten, welche in dem Geiste, als dem Princip der Gesetzeserfüllung oder des sittlichen Verhaltens, in der Totalität der Gesinnung auch die Totalität des Gesetzes, das δικαίωμα τοῦ νόμου in diesem Sinne hat. Das auf diese Weise erfüllte δικαίωμα τοῦ νόμου ist die in dem Menschen realisirte δικαιοσύνη θεοῦ, welche als δικαιοσύνη auch die ζωή ist, denn der νόμος τοῦ πνεύματος ist der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, und der Geist Gottes, welcher als der Geist Christi in uns wohnt, ist als das πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην, Röm. 8. 9, wo δικαιοσύνη ist, da ist auch ζωή, weil das Princip der einen wie der andern der im Menschen zum Princip seines christlichen Bewusstseins und Lebens gewordene göttliche Geist ist. Wenn nun auch der Leib, welcher in der σάρξ noch immer das Princip der Sünde in sich hat, wegen der Sünde dem Tode verfallen ist, so hat doch der Mensch in dem Geiste das Princip des Lebens in sich, und dieser in ihm wohnende Geist wird als der Geist dessen, welcher Jesum von den Todten auferweckt hat, auch das Sterbliche in ihm immer mehr mit der Kraft des Lebens durchdringen, Röm. 8, 9. 10. So ist schon jetzt das δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, worin der Apostel den Inhalt seiner ganzen Rechtfertigungslehre zusammenfasst, zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden, und alles, was er in demselben Zammenhang Röm. 8, 12—17 über den im christlichen Bewusstsein sich aussprechenden Geist der Kindschaft Gottes sagt, ist nur die Fixirung des höchsten Moments, in welchem der ganze Rechtfertigungsprocess zu seiner Vollendung kommt, und zur lebendigen Wirklichkeit des immanenten christlichen Bewusstseins wird.

Der Geist also ist es, in welchem Gott und Mensch, wie der

Geist zum Geist, sich zu einander verhalten, und in der Einheit des Geistes selbst mit einander Eins sind. Die Voraussetzung aber, unter welcher diese Einheit des Menschen mit Gott, in welcher das Wesen der Rechtfertigung besteht, allein möglich ist, ist der Glaube. Wenn auch die wahre lebendige Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott der Geist ist, so ist doch, da wir den Geist nur auf dem Grunde des Glaubens empfangen, nie zu vergessen, dass die Rechtfertigung ihr wesentliches Element nur im Glauben hat, dass das Band der Einheit, in welcher sie selbst besteht, nur durch den Glauben geknüpft wird, und der Glaube kann daher selbst nur als die Einheit des Menschen mit Christus genommen werden. Schon durch den Glauben ist der Mensch aus seinem bisherigen Zustand in einen ganz andern und in den Kreis einer neuen Lebensaufgabe eingetreten. Noch ehe der Apostel im Briefe an die Römer 8, 1—17 den Begriff der Rechtfertigung in seinem höchsten Moment vollendet und in sich abschliesst, entwickelt er von dem Begriff des δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und der im Glauben geschenkten göttlichen Gnade aus (Röm. 5) die Art und Weise, wie sich die im Glauben geknüpfte Einheit des Menschen mit Christus praktisch zu verwirklichen hat, Röm. 6. Was der Glaube in Christus zunächst ergreift, ist die Gnade des in dem Tode seines Sohnes die Menschen mit sich versöhnenden und ihnen ihre Sünde nicht zurechnenden Gottes, Röm. 6, 10. 2. Cor. 5, 19. Wo aber Gnade ist, da ist das Gesetz nicht mehr, im ganzen Umfang der Gnade ist jeder Rechtsanspruch des Gesetzes erloschen. Sind wir unter der Gnade, sagt der Apostel, Röm. 6, 14. 15, so sind wir nicht mehr unter dem Gesetz, Gesetz und Gnade heben sich gegenseitig auf, Gal. 2, 21. Stehen nun aber Gesetz und Gnade in einem solchen Verhältniss zu einander, ist die Gnade so sehr das das Gesetz Überwiegende, dass das Gesetz durch die Gnade aufgehoben wird, alles, was das Gesetz wegen der Schuld der Sünde geltend macht, für nichtig erklärt werden kann, so scheint es ja mit der Sünde selbst nicht so viel auf sich zu haben, was hindert zu sündigen, sobald man nur weiss, dass die Gnade mächtiger ist als Gesetz und Sünde? Auf den Standpunkt dieser Frage stellt

sich der Apostel Röm. 6, 1 f., um nicht nur auf seine Rechtfertigungslehre keinen Schein einer Begünstigung der Freiheit zum Sündigen kommen zu lassen, sondern vielmehr aus ihrem innern Zusammenhang nachzuweisen, wie durch sie die Sünde in ihrer Wurzel ertödtet wird. Das Gesetz wird zwar durch die Gnade aufgehoben, aber die Gnade hat zu ihrer Voraussetzung den Glauben, und der Glaube setzt den Menschen in eine solche Einheit mit Christus, dass, was von Christus gilt, auch von dem an ihn Glaubenden gelten muss. In der durch den Glauben vermittelten Todes- und Lebens-Gemeinschaft mit Christus ist der Sünde auf doppelte Weise ein Ende gemacht. Der Tod der σάρξ ist auch der Tod der Sünde, und in dem neuen Leben, zu welchem der mit Christus Gestorbene in der Einheit mit ihm auferstehen muss, kann ohnediess die Sünde keine Stelle mehr finden. Alle, die auf Christus Jesus getauft sind, sagt der Apostel Röm. 6, 3, sind auf seinen Tod getauft, sie sind daher auch mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch sie in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn sie zusammengewachsen sind mit ihm in der Ähnlichkeit seines Todes, so werden sie in der Auferstehung mit ihm Eins sein. Das erstere dieser beiden Momente, das mit Christus Gestorbensein, bestimmt der Apostel näher so V. 6: Wir wissen ja, dass unser alter Mensch mit Christus gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet würde, so dass wir nicht mehr der Sünde dienen, denn wer gestorben ist, ist von der Sünde losgesprochen. Um diesen letztern Satz, welcher die allgemeine Wahrheit enthält, auf welcher die Argumentation des Apostels beruht, richtig aufzufassen, muss man sich daran erinnern, wie der Apostel die σάρξ als das Princip und den Sitz der Sünde betrachtet. Durch die Beschaffenheit seiner σάρξ, seiner leiblichen Natur, ist der Mensch der Sünde und dem Tode unterworfen. Diese Herrschaft der Sünde und des Todes kann nur so lange dauern, als die σάρξ in ihrer Lebensthätigkeit sich kräftig äussern kann. Sobald sie gestorben ist, ist der Mensch von ihrer Herrschaft über ihn und von dem Rechtsanspruch, welchen sie

an ihn macht, befreit, er hat, wenn er, in dem Tode der σὰρξ, selbst der σὰρξ abgestorben ist, seine Schuld an sie abgetragen, er ist nicht blos frei von ihr, sondern hat sich auch gleichsam rechtlich mit ihr auseinandergesetzt, so dass er als ein δίκαιος, als ein Gerechtfertigter ihr gegenübersteht, was der Apostel durch δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ausdrückt. Gestorben aber ist die σὰρξ, oder der Mensch in der σὰρξ ihr abgestorben, weil er mit Christus gestorben ist, denn Christus ist dazu gekreuzigt, dass der Leib der Sünde vernichtet würde, Röm. 6, 6. Sofern er gestorben ist, ist er für die Sünde, in Beziehung auf sie, gestorben, Röm. 6, 10, indem er die Sünde in seinem Fleische verurtheilte. Durch die Hingabe seines Leibes zur Kreuzigung hat er der Sünde die Macht, die sie in dem sündigen Leibe hatte, genommen. Hieraus zieht nun der Apostel die unmittelbare Folgerung, dass, wer an Christus glaubt, als gestorben, in Ansehung der Sünde, nicht mehr im Dienste der Sünde leben kann, V. 11: So sehet nun auch euch so an, dass ihr todt seid für die Sünde, es herrsche nun nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe (dessen Sterblichkeit euch nur an das erinnern kann, was er schon jetzt ist als νεκρὸν τῇ ἁμαρτίᾳ), so dass ihr seinen Begierden gehorchet. Noch auch stellet dar eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit für die Sünde, denn die Sünde wird oder kann nicht mehr eine gebieterische Macht über euch haben, weil ihr nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade steht. Wer also für die Sünde gestorben ist, ist auch für das Gesetz gestorben, Röm. 7, 4, schon darum, weil das Gesetz nur so lange herrschen kann, so lange auch die Sünde herrscht, denn nur unter der Herrschaft des Gesetzes entwickelt ja die Sünde ihre ganze Macht, Röm. 7, 5, so dass das Gesetz selbst die Sünde nur dazu hervorzurufen schien, um sich in der Schuld und Strafe der Sünde in seiner ganzen Macht über den Menschen zu zeigen (wesswegen zuletzt nichts anders übrig blieb, als dem Gesetz durch das Gesetz zu sterben, weil es in seiner Unzulänglichkeit für die Seligkeit des Menschen sich selbst das Urtheil sprach, Gal. 2, 19), sondern auch aus dem Grunde, weil, wer für die Sünde gestorben ist, ihr nur dadurch gestorben sein

kann, dass Christus in seinem gekreuzigten Leibe den Leib der Sünde vernichtet hat. Als gestorben mit Christus gehört er nun in dieser Einheit mit Christus auch nur Christus an, und es ist so durch den Tod Christi für alle, die mit ihm gestorben sind, das Band aufgelöst, das die Menschheit an das Gesetz knüpft, wie der Apostel Röm. 7, 1 f. durch das Beispiel eines Eheweibes erläutert, das nur so lange an ihren Mann gebunden ist, als er lebt. Wie also hier der Tod die Auflösung eines gesetzlichen Bandes ist, so erlöscht auch in Beziehung auf das Gesetz die bindende Kraft des Gesetzes, sobald der unter dem Gesetze Stehende gestorben ist. So gehört also auch der Mensch, sobald er in seiner durch den Glauben vermittelten Einheit mit Christus der Sünde gestorben ist, nicht mehr dem Gesetze an, das alte Verhältniss hat sich aufgelöst, und es ist im Tode Christi ein neues geknüpft. Ihr seid, sagt der Apostel Röm. 7, 4, todt geworden für das Gesetz durch den Leib Christi, um nun einem Andern anzugehören, dem von den Todten erweckten Christus, und in dieser Gemeinschaft nicht mehr, wie unter der Herrschaft des Gesetzes, des Fleisches und der Sünde, Frucht zu tragen dem Tod, sondern Frucht zu tragen Gott. Röm. 7, 4—6. Hiemit ist das zweite der obigen Momente, das Leben mit und für Christus, mit dem ersten, dem Gestorbensein mit Christus vermittelt. Das den Menschen an das Gesetz bindende Band ist dadurch gelöst, dass er, weil er der Sünde gestorben ist, auch vom Gesetze losgeworden ist, an die Stelle des alten Bandes kann nun das neue treten, das Band der Einheit mit Christus, dessen Leben auch sein Leben ist. Und wer in und mit Christus lebt, der lebt Gott. Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden, da wir wissen, dass Christus, auferweckt von den Todten, nicht mehr stirbt, sofern er gestorben ist, ist er der Sünde auf immer gestorben, sofern er lebt, lebt er Gott. So müssen auch wir uns als solche betrachten, welche todt für die Sünde Gott leben in Christo Jesu, Röm. 6, 8—11. Christus selbst lebt in uns, als das höhere, unser ganzes Sein und Leben bestimmende Princip, in welchem alles, was an uns nur endlich ist, nur unserm selbstischen Ich angehört, von uns abgethan ist,

um nicht mehr uns, sondern nur ihm zu leben. Ich bin mit Christus gekreuzigt, sagt der Apostel Gal. 2, 20, wer mit Christus gekreuzigt ist, mit dem gekreuzigten Christus sich Eins weiss, hat auch das Leben Christi in sich. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christus lebe ich also, aber ich lebe nur so, dass das, was lebt, nicht dieses mein Ich ist, ich für mich lebe so eigentlich nicht, wohl aber lebt in mir Christus, weil ich mit ihm Eins bin, und er in dieser Einheit mit ihm allein das Princip des Lebens sein kann. Freilich hat dadurch mein fleischliches Leben selbst nicht aufgehört, dass ich gar nicht mehr im Fleische lebe, soll dadurch nicht gesagt werden, wohl aber lebe ich, was ich im Fleische lebe, im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat, mein Leben im Fleisch ist ganz ein Leben im Glauben, und dass es ein Leben im Glauben ist, macht, dass es Beides zugleich ist, sowohl ein Leben im Fleisch, als das Leben Christi in mir, der Glaube als das Band der Einheit mit Christus ist das Vermittelnde zwischen dem Einen und dem Andern. Was dem Glauben diese Kraft der Einigung mit Christus gibt, oder was in Christus den Glauben anzieht, und im Glauben mit ihm uns verbindet, ist die Liebe, mit welcher er für uns und an unserer Stelle gestorben ist. Denn die Liebe Christi zu uns drängt uns als eine über uns kommende Macht, in der Erwägung, dass er als Einer für Alle gestorben ist, somit sie alle gestorben sind, und für alle ist er gestorben, dass sie, sofern sie leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist, 2. Cor. 5, 14. Alles Particuläre, Individuelle, Selbstische ist in ihm aufgehoben zur Allgemeinheit eines geistigen Princips, in dem Gedanken an seine aufopfernde hingebende Liebe. Wie diese Liebe Christi selbst ausgeht von der Liebe Gottes, der ihn für uns sterben liess, so kann sie auch in uns nur Liebe wirken, sobald sie durch den Glauben in uns aufgenommen ist, der Glaube selbst geht in Liebe über, als die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6. In der Liebe, deren Element der Glaube von Anfang an in sich hat, hat er auch ein ächt praktisches Princip in sich. Was er als Glaube an sich ist, muss auch praktisch

werden, diess geschieht durch die Liebe, die Liebe ist der praktische Glaube selbst. Die Liebe ist in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben auch darum ein wichtiges Moment des paulinischen Lehrbegriffs, weil in ihr das durch den Tod Christi aufgehobene Gesetz, nur in höherer Bedeutung, wieder aufgenommen wird. Die Liebe ist ja der ganze Inbegriff des Gesetzes, in ihr wird das Gesetz zum Gesetze Christi selbst, Gal. 5, 14. 6, 2 (vgl. ἔννομος Χριστῷ, 1. Cor. 9, 21). Ist also auch das Gesetz durch den Tod Christi aufgehoben, es ist nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur das ist abgethan, was an ihm blos äusserlich, rein positiv war. Von seiner äussern Form befreit wird das Gesetzliche zum Sittlichen, das Gesetz wird in das Selbstbewusstsein des Geistes zurückgenommen und das Gesetz Christi ist das sittliche Bewusstsein in seiner wesentlichen Identität mit dem christlichen. Was also auf der einen Seite Freiheit ist, ist auf der andern Gebundenheit. Als frei vom Gesetz ist der Christ zur Freiheit berufen, aber zu keiner Freiheit, in welcher das Fleisch, seine sinnliche Natur mit ihren sinnlichen Trieben, nur um so freier sich äussern darf, seine Freiheit ist ein δουλεύειν ἀλλήλοις δι' ἀγάπης, Gal. 2, 13. Die Begriffe der Freiheit und der Nichtfreiheit (der Knechtschaft, Gebundenheit) gehen hier gegenseitig in einander über. So lange der Mensch ein Knecht der Sünde ist, ist er frei von der Gerechtigkeit (ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ, d. h. frei der Gerechtigkeit gegenüber, so dass er durch sie nicht gebunden ist, durch sie sich nicht bestimmen lässt, Röm. 6, 20), ist er aber von der Sünde befreit, so ist er gebunden für die Gerechtigkeit, und hat nun seine Glieder, die zuvor Glieder der Ungesetzlichkeit waren, zu Dienern der Gerechtigkeit, zur Heiligung des Wandels, zu machen, Röm. 6, 16 f. Diess ist auch ein Zustand der Gebundenheit, welcher als ein δουλεύειν und δουλωθῆναι in seiner Analogie mit dem Zustand des Menschen unter dem Gesetz und der Sünde aufgefasst werden soll, wo aber der Glaube, und zwar der durch die Liebe thätige Glaube ist, da ist auch der Geist, und die, die vom Geiste sich leiten lassen, stehen nicht unter dem Gesetz, weil sie im Geiste wandeln, vollbringen sie auch die Begierden des Fleisches

nicht, als solche, die Christus angehören, haben sie das Fleisch gekreuzigt mit seinen Leidenschaften und Begierden, Gal. 5, 16. 18. 24. So ist also der Geist, als das Princip des christlichen Bewusstseins, wie in ihm die Rechtfertigung zu ihrer Vollendung kommt, auch das Princip, durch welches das adäquate Verhältniss, in welches die Rechtfertigung den Menschen zu Gott setzt, sich praktisch verwirklicht. Die Voraussetzung des Geistes ist der Glaube als die subjective Form, in welcher der Mensch den Geist in sich aufnimmt, durch welchen das, was er als gerechtfertigt an sich ist in seinem Verhältniss zu Gott, in dem Bewusstsein seiner Kindschaft mit Gott, auch praktisch sich bethätigt in einem Leben, das in seiner Beziehung zu Gott als ein geheiligtes, als ein solches, in welchem der Mensch durch den in ihm wohenden Geist ein Tempel Gottes ist, 1. Cor. 3, 16 f., in seiner Beziehung zu den Menschen als ein die Frucht des Glaubens in der Liebe aus sich entwickelndes sich darstellen soll, und in diesen Beziehungen ein Leben ist, in welchem man nicht sich selbst lebt, sondern dem in uns lebenden Christus [1]).

---

1) Mit der obigen Darstellung trifft die der neutest. Theol. S. 174 ff. zusammen; der Verfasser geht dann aber noch specieller auf die Frage ein, wie sich die Forderung guter Werke bei Paulus mit den Sätzen über die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch Gesetzeswerke vertrage, und er antwortet darauf S. 180 f. (übereinstimmend mit meiner Ausführung Theol. Jahrb. XIII, 303 ff.): Paulus denke desshalb an keinen Widerspruch zwischen beiden, weil sich seine Rechtfertigungslehre durchaus nur auf das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum beziehe, Christ werden und gerechtfertigt werden für ihn eines und dasselbe sei (so dass ihm demnach die Frage, ob die aus dem christlichen Glauben erst hervorgehenden Werke zur Rechtfertigung etwas beitragen, gar nicht entstehen konnte). Zugleich bemerkt er aber, jener Gegensatz von Glauben und Werken sei nur ein abstract gedachter, allgemeiner und principieller, in der Wirklichkeit seien beide nicht so getrennt, dass nicht immer, wo das Eine ist, auch etwas von dem Anderen wäre, und so finde der Gegensatz der Rechtfertigung durch den Glauben und durch die Werke seine Ausgleichung in der einfachen sittlichen Wahrheit, welche in Stellen, wie Röm. 2, 6. 1. Cor. 3, 13 f. 9, 17. 2. Cor. 5, 10. 9, 6. Gal. 6, 7 f. ausgesprochen sei. Zus. d. H.

Viertes Kapitel.

Christus als Princip der durch ihn gestifteten Gemeinschaft.

Die ganze Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bleibt noch innerhalb der Sphäre des individuellen Bewusstseins. Es ist nur das Verhältniss des Einzelnen zu Christus, um das es sich handelt. Im Glauben an Christus soll sich jeder Einzelne zunächst nur dessen bewusst werden, was Christus für ihn, in dieser bestimmten Beziehung zu ihm ist. Dieses Verhältnisses kann er sich aber nicht bewusst sein, ohne sich auch bewusst zu werden, dass, was von ihm gilt, auch von allen Andern gilt, für welche Christus, wie für ihn, gestorben ist, da er ja als der Eine für Alle gestorben ist, 2. Cor. 5, 14. Das durch den Glauben an Christus geweckte und beseelte christliche Bewusstsein ist als solches auch das Bewusstsein einer Gemeinschaft von Glaubenden, welche alle ihre Einheit darin haben, dass Christus das Princip dieser Gemeinschaft ist. Um die organische Einheit der in dieser Gemeinschaft mit einander Stehenden zu bezeichnen, vergleicht sie der Apostel mit dem Organismus des menschlichen Leibes, Röm. 12, 4. Wie wir in Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir Viele Ein Leib in Christus, was aber jeden Einzelnen für sich betrifft, so verhalten wir uns wie Glieder zu einander. Der Apostel erinnert daran, um zur gegenseitigen Einigkeit und Einstimmigkeit zu ermahnen. Wie der Leib verschiedene Glieder hat, so gibt es in der christlichen Gemeinschaft nach der Jedem verliehenen Gnade verschiedene Gnadengaben, es gibt eine Prophetie nach Massgabe des Glaubens, eine Diakonie, Lehre, Ermahnung u. s. w. Alle diese Gaben sollen also für den gemeinsamen Zweck der zu einer und derselben Gemeinschaft Verbundenen zusammenwirken, in dem Gedanken, dass Christus das Princip dieser Gemeinschaft ist, oder wir ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ. Aber nicht blos in Christus, wie der Apostel sagt, d. h. als Christen, sofern wir

im Glauben mit Christus Eins sind, sind wir Ein Leib, sondern wir sind auch selbst, wie der Apostel 1. Cor. 12, 27 sagt, σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, was man gewöhnlich so versteht, der Apostel habe die christliche Gemeinschaft, die ἐκκλησία, von deren verschiedenen Ämtern und Gaben der Apostel in dem Zusammenhang der Stelle spricht, unmittelbar den Leib Christi genannt. Es ist aber gewiss nicht zu übersehen, dass es nur σῶμα Χρ., nicht τὸ σῶμα Χρ. heisst, σῶμα Χρ. (gen. obj.) ist nur ein Leib, welcher den objectiven Grund seines Seins in Christus hat, und nur wegen seiner Beziehung zu Christus ein Leib genannt wird, nämlich sofern wir, wie der Apostel in der ersten Stelle sich ausdrückt, ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ. Schon diese Bezeichnung der christlichen Gemeinschaft als eines σῶμα Χρ., nicht als des σῶμα Χρ., hält, wie absichtlich, die blos bildliche Bedeutung dieses Ausdrucks fest, über die sich der Apostel selbst näher so erklärt a. a. O. V. 12: Wie der Leib Eines ist (eine sich selbst gleiche Einheit), und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibs aber, obgleich sie viele sind, Ein Leib sind, so verhält es sich auch mit Christus. Es scheint hier sehr nahe zu liegen, unter ὁ Χριστὸς geradezu die christliche Kirche selbst zu verstehen, doch will wohl der Apostel auch hier nur sagen, wie es einen natürlichen Leib gibt, so gibt es auch im bildlichen geistigen Sinn einen Leib, welcher seine ganze Bedeutung, den eigentlichen Begriff seines Wesens in Christus hat, als σῶμα Χριστοῦ. Und wie jeder natürliche Leib sowohl eine Einheit als eine Vielheit ist, aus vielen von einander verschiedenen, aber zur Einheit eines Ganzen verbundenen Gliedern besteht, so verhält es sich auch mit der christlichen Gemeinschaft als einem geistigen Leibe. Das Princip der Einheit dieses geistigen Leibs ist an sich Christus, wirksam aber erweist sich Christus in dieser Beziehung durch den Geist. Im Geiste werden also alle, welche Christen werden, so verschieden sie auch nach ihrer natürlichen Abkunft und nach ihren sonstigen Verhältnissen sein mögen, Ein Leib. Denn wir alle sind, sagt der Apostel V. 13, in Einem Geist zu Einem Leibe getauft (so dass wir als Getaufte eine und dieselbe Gemeinschaft bilden), und wir alle sind

mit Einem Geiste getränkt [1]). Weil nun, diess muss nach V. 13 hineingedacht werden, auf diese Weise in der Gemeinschaft desselben Geistes alle, welche getauft worden sind, Einen Leib bilden, so kann auch keiner für sich, sondern es können nur alle zusammen diese Einheit bilden, oder es kann diese Einheit nur eine durch den Unterschied der Vielen von einander vermittelte sein, also nur eine solche, in welcher jeder neben allen Andern zu seinem Rechte kommen muss (der Apostel hebt in dem Übergang von V. 13 auf V. 14 den Begriff der πάντες hervor, dass man alle zusammennehmen, somit auch darauf sehen muss, dass sie in der Einheit auch eine Vielheit neben einander bestehender Subjecte sind). Denn auch der wirkliche natürliche Leib besteht ja nicht aus Einem Gliede, sondern aus vielen, und es kann daher auch kein einzelnes Glied in seinem Fürsichsein sich so geltend machen, dass es, weil es nur das ist, was es für sich ist, auch nur für sich, und nicht als Theil des Leibs existiren wollte. Es kann also keines, so dass es nur für sich wäre, für sich schon den ganzen Leib ausmachte, aus seinem ganzen Zusammenhang mit dem Leibe und allen übrigen Gliedern sich herausreissen, da nur in allen zusammen der Organismus des menschlichen Leibs, als eine Einheit in der Vielheit und als eine Vielheit in der Einheit, bestehen kann. In diesem Sinne betrachtet also der Apostel die christliche Gemeinschaft als einen Leib, als eine Gesammtheit, in welcher in der Beziehung auf Christus alle, die zu ihr gehören, eine Einheit bilden, aber nur eine organische Einheit, in welcher keiner den andern ausschliesst, sondern jeder in allen Andern zur Einheit des Ganzen sich integrirt. Das Princip dieser Gemeinschaft, deren Begriff demnach zwei Momente in sich

---

1) Es kann unstreitig nur καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν gelesen werden, ebendesswegen kann aber ἐποτίσθ. nur auf die Taufe gehen. Durch denselben Geist ist in der Taufe unsere Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zur ersten Pflanzung unseres christlichen Lebens geschehen, und durch denselben Geist ist uns in der Taufe das Princip mitgetheilt worden, das zur steten Nahrung und Förderung unseres christlichen Lebens dienen soll.

begreift, das der Einheit und das des Unterschieds, ist der Geist. Er ist das den Unterschied in der Einheit aufhebende und das den Unterschied in der Einheit setzende und die Einheit durch den Unterschied mit sich vermittelnde Princip. Da die christliche Gemeinschaft erst werden muss, so muss, damit sie sich realisiren kann, jeder unabhängig von ihr vorhandene Unterschied, alles, was die Menschen von Natur, in ihren nationalen, politischen oder irgend andern Verhältnissen trennt, aufgehoben werden. Diess geschicht, wie der Apostel sagt, dadurch, dass alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft werden. Aber der alle Unterschiede in der Einheit aufhebende Geist hebt sie nur dazu auf, um sie aus sich selber wieder hervorgehen zu lassen, und nachdem er sie in sich aufgenommen und in seinem eigenen Wesen geläutert und vergeistigt hat, sie nun als die Bestimmungen seines eigenen Wesens zu setzen. Die Idee seines Wesens selbst treibt ihn, sich zu dirimiren, sich in sich selbst zu spalten und zu theilen, den Begriff seines Wesens in seine wesentlichen Momente auseinandergeben zu lassen, damit nicht blos eine Einheit ist, sondern in der Einheit auch ein Unterschied, ohne welchen es keine lebendige organische Einheit, keine Lebensentwicklung gibt. Diess ist es, was der Apostel 1. Cor. 12, 4 sehr bezeichnend mit den Worten sagt: διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. Der Eine Geist individualisirt sich in den verschiedenen Charismen, welche den Einen von den Andern unterscheiden. Die Charismen sind, wie das Christenthum selbst χάρις ist, und der Geist das Princip, durch welches, was das Christenthum an sich ist, in der Subjectivität des Einzelnen zur lebendigen Wirklichkeit wird, die Wirkungen und Erscheinungen, in welchen diess nach Massgabe der verschiedenen Individualitäten so oder anders geschicht. Indem also der Geist in den einzelnen Charismen sich individualisirt, kann er sich selbst nur nach Massgabe der verschiedenen Individualitäten, die die Subjecte dieser Charismen sind, und durch ihn erst zu christlichen Persönlichkeiten werden, individualisiren. Das Natürliche ist dem Christenthum gegeben, es soll es nur mit seinem Geiste durchdringen und beseelen. An sich sind daher die Charis-

men zunächst nur die Gaben und Anlagen, die jeder zum Christenthum mitbringt, die aber sodann zu christlichen Charismen dadurch werden, dass auf ihrer Grundlage und gleichsam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geistes das christliche Bewusstsein und Leben in seinen verschiedenen individuellen Formen sich gestaltet. Was die διαιρέσεις χαρισμάτων in ihrer Beziehung zu dem Geist als ihrem Princip sind, sind die διαιρέσεις διακονιῶν in ihrer Beziehung zu dem Herrn, sofern sie nur die Bestimmung haben können, durch die Dienste, welche jeder mit seinem Charisma leisten kann, zum Besten der Gemeinde des Herrn verwendet zu werden, und die Mittel zur Realisirung des gemeinsamen Zwecks zu sein. Wie so die διακονίαι nur eine andere Seite der χαρίσματα sind, sich zu ihnen nur, wie das Äussere zum Innern, verhalten, so sind auch die διαιρέσεις ἐνεργημάτων an sich dasselbe, nur unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet, nämlich sofern dieselben Wirkungen auf die alles in allem wirkende Causalität Gottes als ihre letzte Ursache zurückzuführen sind, und sofern sie zugleich Erscheinungen sind, in welchen sich, wie diess besonders bei einzelnen der Fall war, eine besondere göttliche Kraft manifestirt. In jedem Einzelnen manifestirt sich auf diese Weise nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit der Geist zum gemeinen Nutzen. Als einzelne, durch denselben Geist gewirkte Charismen nennt der Apostel den λόγος σοφίας, die Gabe, einen überhaupt nach Inhalt und Form durch seine Lehrweisheit sich auszeichnenden Lehrvortrag zu halten, den λόγος γνώσεως, einen Vortrag, in welchem der tiefere geistige Sinn der Schrift hauptsächlich vermittelst der allegorischen Erklärung aufgeschlossen wird [1]), die πίστις, den in besondern Fällen und Lagen des Lebens sich besonders kräftig erweisenden Glauben an die göttliche Vorsehung, die χαρίσματα ἰαμάτων, die Gabe, in schweren Krankheitsfällen mit besonderer Kraft und Innigkeit auf eine für den Kranken und die Anwesenden sehr erhebende und be-

---

1) Γνῶσις bezeichnet bisweilen besonders die Allegorie, vgl. die chr. Gnosis, S. 85 f.

ruhigende Weise ein glaubensvolles Gebet zu sprechen, in welchem man die Kranken der göttlichen Hilfe empfahl, und ihre Genesung, wenn sie Gott gefalle, mehr oder minder zuversichtlich verhiess, so dass daher die ἰάματα, auf die sich dieses Charisma bezog, nicht jedesmal erfolgte, sondern mehr nur erflehte, zum Gegenstand eines glaubensvollen Gebets gemachte ἰάματα sind, ἐνεργήματα δυνάμεων, die Gabe, in besondern Fällen auf eine sehr energische Weise im Interesse des Christenthums aufzutreten und zu wirken, Beweise ausserordentlicher Seelenstärke und Thatkraft zu geben, δυνάμεις, Wunder in diesem weiteren Sinne, zu verrichten, die προφητεία, die διακρίσεις πνευμάτων, die Gabe, zu beurtheilen, ob die, die sich für Propheten ausgaben, es auch wirklich waren, ob wirklich der Geist Gottes aus ihnen sprach, die γένη γλωσσῶν, und die ἑρμηνεία γλωσσῶν [1]). Alles diess wirkt ein und derselbe Geist, welcher für jeden besonders sich theilt und spaltet, wie er will. Alle diese Charismen sind freie Gaben und Wirkungen des göttlichen Geistes, welcher sich in ihnen in seinen verschiedenen Formen manifestirt, und gleichsam in die Momente seines Begriffs sich dirimirt. In ihnen allen explicirt sich nur das geistige Leben, das von dem Geiste, als dem Princip der christlichen Gemeinschaft, ausgeht, um sich in ihr, als einem σῶμα Χριστοῦ, in der ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen darzulegen und auszubreiten. Und wie es derselbe göttliche Geist ist, welcher alle diese Wirkungen hervorbringt, so ist er es auch, welcher als derselbe mit sich identische Geist durch alle Zeiten der christlichen Kirche hindurch nach der Analogie derselben Grundtypen des christlichen Lebens fortwirkt, die nur nach der Verschiedenheit der Zeiten und Individuen sich immer wieder auf verschiedene Weise modificiren, im Allgemeinen aber doch immer wieder dieselben Grundrichtungen mit ihren Unterschieden und Gegensätzen erkennen lassen. Die ganze Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche ist nur der sich selbst expli-

---

1) Man vgl. über diese letztern Charismen die Bd. I, S. 19 genannte Abhandlung.

cirende, sich immer mehr individualisirende, in alle seine Unterschiede eingehende göttliche Geist. Wie er nur dadurch sich offenbar machen kann, dass es διαιρέσεις χαρισμάτων gibt, er in ihnen sich selbst διαιρεῖ, so muss auch der schon dadurch gesetzte Unterschied in immer weiterem Umfang zu seinem Rechte kommen. Je grösser die Fülle des geistigen Lebens ist, die er als das Princip der christlichen Gemeinschaft in sich schliesst, desto grösser muss auch nicht blos die Mannigfaltigkeit, sondern auch die Verschiedenheit der Formen sein, in welchen die Idee der christlichen Kirche sich selbst realisirt, um alles aus sich in die Erscheinung herauszustellen, was der in ihr waltende Geist in der Einheit des Princips in sich begreift. Nur darauf kommt es an, dass, so gross auch der Unterschied und Gegensatz der sich entwickelnden Formen des christlichen Lebens ist, das Band sich nicht auflöst, das sie unter sich und mit dem Geist zur Einheit verknüpft, der Geist geht ja nur dazu aus sich heraus, um auch wieder in sich zurückzugehen, und die Erscheinungen, in welchen er sich selbst äusserlich und gegenständlich geworden ist, in sich zurückzunehmen. Diese andere, mit jener ersten wesentlich zusammengehörende, Seite, durch welche erst der geistige Process, in welchem das christliche Leben sich entwickelt, in der Einheit seiner Selbstbewegung sich mit sich zusammenschliesst und zum Process des sich mit sich selbst vermittelnden Geistes wird, hat der Apostel im Auge, wenn er immer wieder hervorhebt, dass das Princip aller dieser so verschiedenen Charismen derselbe mit sich identische Geist ist, wenn er darauf besonders dringt, dass sie alle nur als Mittel zur Förderung des gemeinsamen Zwecks der christlichen Gemeinschaft dienen können, und in dieser Beziehung die Liebe als das Element betrachtet, in welchem alle Unterschiede und Gegensätze, alle particulären und subjectiven Interessen sich ausgleichen und der Einheit der Idee sich unterordnen müssen. Was der Apostel 1. Cor. 13 von dem Wesen der Liebe sagt, steht daher in einer sehr wesentlichen Beziehung zu seiner Lehre von den Charismen und der christlichen Gemeinschaft. In der alle Glieder der Kirche beseelenden Liebe soll sie die Idee

ihrer Einheit realisiren, in ihr aus allen ihren Differenzen zu ihrer Einheit zurückstreben. Zu dieser Einheit, von welcher sie ausgeht, und zu welcher sie in ihrer Vollendung wieder zurückgeht, soll sie auf dem Grunde erbaut werden, welcher einmal für immer gelegt ist und kein anderer ist, als Jesus Christus, wesswegen alles, was zur Förderung des christlichen Lebens beiträgt, im paulinischen Sprachgebrauch sehr bezeichnend eine Erbauung genannt wird, durch welche das gemeinsame Werk von jedem in seinem Theile unter der fortgehenden Wirkung des Geistes seinem Ziele zugeführt werden soll, damit die christliche Gemeinschaft im Ganzen ist, was schon jeder Einzelne für sich sein soll, ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt. Wie der Tempel Gottes heilig ist, so sollen auch die Christen als ein Tempel Gottes heilig sein, 1. Cor. 3, 16 f. In dem Begriffe der Heiligkeit wird alles zusammengefasst, was die christliche Gemeinschaft als das durch Christus gestiftete und in ihm sich vollendende Reich Gottes ihrem allgemeinsten Charakter nach sein soll. Wie der in der christlichen Gemeinschaft, sowohl im Ganzen als in jedem Einzelnen, wohnende und waltende Geist, als der heilige Geist, wie er mit seinem specifischen Prädicat genannt wird, kein anderes Ziel seines Wirkens haben kann, als die Heiligkeit der christlichen Kirche, die sich in der fortgehenden Heiligung aller ihrer Mitglieder realisiren soll, wie Christus selbst der ἅγιος im eminenten Sinne ist, welcher selbst das πνεῦμα ἁγιωσύνης hat, so sind die Christen nicht blos κλητοὶ, als die, die durch die freie Gnade Gottes in Jesus Christus zur messianischen Seligkeit berufen sind, κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern auch ἅγιοι, als κλητοὶ sind sie auch ἅγιοι, κλητοὶ ἅγιοι, oder ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1. Cor. 1, 2, d. h. die, die das Princip ihres Geheiligtseins in Christus haben, in der Einheit mit ihm, dem Heiligen, selbst auch die Heiligen sind. Dass der Christ, was er als Christ ist und sein soll, nur in der Einheit mit Christus sein kann, in ihm allein das wesentliche Princip seines Seins und Lebens hat, oder, wie Christus der Christ ist, selbst ein Christ ist, was die deutsche Sprache so bezeichnend im Namen der Christen ausdrückt, ist der bei dem Apostel

cirende, sich immer mehr individualisirende, in alle seine Unterschiede eingehende göttliche Geist. Wie er nur dadurch sich offenbar machen kann, dass es διαιρέσεις χαρισμάτων gibt, er in ihnen sich selbst διαιρεῖ, so muss auch der schon dadurch gesetzte Unterschied in immer weiterem Umfang zu seinem Rechte kommen. Je grösser die Fülle des geistigen Lebens ist, die er als das Princip der christlichen Gemeinschaft in sich schliesst, desto grösser muss auch nicht blos die Mannigfaltigkeit, sondern auch die Verschiedenheit der Formen sein, in welchen die Idee der christlichen Kirche sich selbst realisirt, um alles aus sich in die Erscheinung herauszustellen, was der in ihr waltende Geist in der Einheit des Princips in sich begreift. Nur darauf kommt es an, dass, so gross auch der Unterschied und Gegensatz der sich entwickelnden Formen des christlichen Lebens ist, das Band sich nicht auflöst, das sie unter sich und mit dem Geist zur Einheit verknüpft, der Geist geht ja nur dazu aus sich heraus, um auch wieder in sich zurückzugehen, und die Erscheinungen, in welchen er sich selbst äusserlich und gegenständlich geworden ist, in sich zurückzunehmen. Diese andere, mit jener ersten wesentlich zusammengehörende, Seite, durch welche erst der geistige Process, in welchem das christliche Leben sich entwickelt, in der Einheit seiner Selbstbewegung sich mit sich zusammenschliesst und zum Process des sich mit sich selbst vermittelnden Geistes wird, hat der Apostel im Auge, wenn er immer wieder hervorhebt, dass das Princip aller dieser so verschiedenen Charismen derselbe mit sich identische Geist ist, wenn er darauf besonders dringt, dass sie alle nur als Mittel zur Förderung des gemeinsamen Zwecks der christlichen Gemeinschaft dienen können, und in dieser Beziehung die Liebe als das Element betrachtet, in welchem alle Unterschiede und Gegensätze, alle particulären und subjectiven Interessen sich ausgleichen und der Einheit der Idee sich unterordnen müssen. Was der Apostel 1. Cor. 13 von dem Wesen der Liebe sagt, steht daher in einer sehr wesentlichen Beziehung zu seiner Lehre von den Charismen und der christlichen Gemeinschaft. In der alle Glieder der Kirche beseelenden Liebe soll sie die Idee

ihrer Einheit realisiren, in ihr aus allen ihren Differenzen zu ihrer Einheit zurückstreben. Zu dieser Einheit, von welcher sie ausgeht, und zu welcher sie in ihrer Vollendung wieder zurückgeht, soll sie auf dem Grunde erbaut werden, welcher einmal für immer gelegt ist und kein anderer ist, als Jesus Christus, wesswegen alles, was zur Förderung des christlichen Lebens beiträgt, im paulinischen Sprachgebrauch sehr bezeichnend eine Erbauung genannt wird, durch welche das gemeinsame Werk von jedem in seinem Theile unter der fortgehenden Wirkung des Geistes seinem Ziele zugeführt werden soll, damit die christliche Gemeinschaft im Ganzen ist, was schon jeder Einzelne für sich sein soll, ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt. Wie der Tempel Gottes heilig ist, so sollen auch die Christen als ein Tempel Gottes heilig sein, 1. Cor. 3, 16 f. In dem Begriffe der Heiligkeit wird alles zusammengefasst, was die christliche Gemeinschaft als das durch Christus gestiftete und in ihm sich vollendende Reich Gottes ihrem allgemeinsten Charakter nach sein soll. Wie der in der christlichen Gemeinschaft, sowohl im Ganzen als in jedem Einzelnen, wohnende und waltende Geist, als der heilige Geist, wie er mit seinem specifischen Prädicat genannt wird, kein anderes Ziel seines Wirkens haben kann, als die Heiligkeit der christlichen Kirche, die sich in der fortgehenden Heiligung aller ihrer Mitglieder realisiren soll, wie Christus selbst der ἅγιος im eminenten Sinne ist, welcher selbst das πνεῦμα ἁγιωσύνης hat, so sind die Christen nicht blos κλητοὶ, als die, die durch die freie Gnade Gottes in Jesus Christus zur messianischen Seligkeit berufen sind, κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern auch ἅγιοι, als κλητοὶ sind sie auch ἅγιοι, κλητοὶ ἅγιοι, oder ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1. Cor. 1, 2, d. h. die, die das Princip ihres Geheiligtseins in Christus haben, in der Einheit mit ihm, dem Heiligen, selbst auch die Heiligen sind. Dass der Christ, was er als Christ ist und sein soll, nur in der Einheit mit Christus sein kann, in ihm allein das wesentliche Princip seines Seins und Lebens hat, oder, wie Christus der Christ ist, selbst ein Christ ist, was die deutsche Sprache so bezeichnend im Namen der Christen ausdrückt, ist der bei dem Apostel

Paulus immer wiederkehrende Grundgedanke. Was in dem nur von den Gegnern des Christenthums gebrauchten Namen Χριστιανοὶ die äusserlichste Seite dieses Verhältnisses ist, was sodann in den ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1. Cor. 1, 2, schon vom Äussern zum Innern gewendet ist, ist in den ὄντες ἐν Χριστῷ, 1. Cor. 2, 30. 2. Cor. 5, 17, in seinem innersten Princip aufgefasst. In den ὄντες ἐν Χριστῷ ist Christus das immanente substanzielle Princip ihres Seins und Lebens, in ihnen, als einem σῶμα Χριστοῦ, wird er selbst angeschaut in seiner Identität mit ihnen, was von ihnen gilt, gilt von ihm selbst, alles, was die Einheit der christlichen Gemeinschaft stört und aufhebt, die Glieder derselben, statt sie in der Einheit des Geistes immer inniger mit einander zu verbinden, von einander trennt und auseinanderreisst, ist nicht blos eine Auflösung des Bandes, das die Einzelnen mit Christus verknüpft, es ist eine Theilung und Zerstücklung Christi selbst (μεμέρισται ὁ Χριστός; 1. Cor. 1, 12). Wie das εἶναι ἐν Χριστῷ seinem wesentlichen Begriff nach sowohl von dem Einzelnen, als von dem Ganzen gilt, so ist es nur eine bildliche Auffassung des Verhältnisses der Gemeinde zu Christus, wenn es der Apostel mit dem ehelichen Verhältniss vergleicht. Er habe, sagt er 2. Cor. 11, 2 von sich, als dem Stifter der korinthischen Gemeinde, sie mit einem Manne verlobt, um sie als reine Jungfrau Christus darzustellen. Die Gemeinde ist daher gleichsam als Braut mit Christus, ihrem Bräutigam, verbunden. Es ist diess aber nur eine, für den Zweck einer Ermahnung (a. a. O. V. 3) gebrauchte, bildliche Vergleichung, welche der dogmatischen Bedeutung, die dieser Idee Eph. 5, 23 f. gegeben ist, nicht gleichgestellt werden darf [1]).

1) Überhaupt zeigt die Vergleichung des Epheserbriefs deutlich, wie auf dem Standpunkt des letztern die Idealität des paulinischen Begriffs der christlichen Gemeinde schon zum materiellen Begriff der katholischen Kirche geworden ist. Was bei Paulus ganz ideell σῶμα Χριστοῦ ist, ist hier schon bestimmt τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, Eph. 4, 12. Es ist Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, 4, 4. Eine Einheit des Glaubens in diesem objectiven Sinne des kirchlichen Glaubens kennt der Apostel gar nicht. Der Apostel sagt nur πάντες εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal. 3, 38. Auch κεφαλὴ wird Chri-

Der Eintritt in die christliche Gemeinschaft, die Aufnahme in sie, um ihr als einem σῶμα Χριστοῦ einverleibt zu werden, geschieht durch die Taufe, denn alle, welche auf Christus getauft werden, ziehen Christus an, Gal. 3, 27. Sie werden auf Christus getauft, weil die Taufe auf seinen Namen geschieht, somit auch unter der glaubigen Anerkennung alles dessen, was sein Name in sich begreift. Daher kann man auch auf Christus nicht getauft werden, ohne an ihn zu glauben und im Glauben an ihn mit ihm so Eins zu werden, wie es zum Begriff des Glaubens gehört. Dieses durch die Taufe vermittelte Verhältniss zu Christus ist ein Christum Anziehen, womit dieses Verhältniss nicht als ein äusseres, sondern als ein wesentlich inneres bezeichnet werden soll, weil, wer ein Kleid anzieht, sich ganz in dasselbe hineinbegeben, und mit ihm gleichsam sich identificiren muss. Und weil alle, die auf Christus getauft sind, auf dieselbe Weise mit ihm Eins werden, so verschwindet in dieser Identität mit ihm alles, was sie in den äussern Verhältnissen des Lebens von einander trennt und unterscheidet. Es gibt in diesem neuen Verhältniss, in das man äusserlich durch die Taufe, innerlich durch den Glauben eintritt, keinen Juden noch Heiden, keinen Knecht noch Freien, nicht Mann und Weib, alle sind nur Einer in Christo Jesu, in dieser Einheit mit Christus sind alle unter sich Eins, es ist jeder nur Christ, wie es alle Andern sind, Gal. 3, 28, vgl. 1. Cor. 12, 13. Um mit Christus Eins zu sein, muss man auch an allem theilnehmen, was von seiner Person nicht getrennt werden kann, wer mit ihm Eins ist, lebt in ihm und mit ihm, um aber mit Christus zu leben, muss man auch mit ihm gestorben sein, wie er selbst gestorben ist. Darum ist die Taufe selbst, als Taufe auf Christus, eine Taufe auf seinen Tod, und diese Todesgemeinschaft mit Christus stellte sich in der Taufe als einer Untertauchung

stus in den ältern Briefen nicht genannt, weil der Begriff des σῶμα überhaupt noch nicht diese concrete materielle Bestimmtheit hat. Sieht doch aus den Ausdrücken des Epheserbriefs 4, 12. 16 schon der ganze Complex des kirchlichen Organismus heraus. Vergl. Misc. zum Eph.-Brief, theol. Jahrb. 1844. S. 385. [Schwegler, Nachap. Zeit. II, 381 f.]

auch symbolisch als eine Todesgemeinschaft dar, man soll in ihr recht anschaulich, wie man mit Christus in Tod, Grab und Unterwelt hinabsteigen müsse, um mit ihm zu einem neuen Leben auferstehen. Röm. 6, 3 f. Als Taufe auf den Tod Jesu kann sie nur eine Taufe zur Vergebung der Sünden seyn, oder bildlich ausgedrückt, eine Abwaschung der Sünden. Dieses Negative schliesst aber auch schon alles Positive in sich. Es ist nur die allgemeine Bezeichnung des Christencharakters, wie er schon in der Taufe dem Christen ertheilt wird, wenn der Apostel 1 Cor. 6, 11 von den Christen sagt, sie seien abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesu und in dem Geiste Gottes. Das wirkende Princip, durch welches man in der Taufe der christlichen Gemeinschaft einverleibt wird, ist ja der Geist, er theilt sich selbst in ihr mit als das Princip des christlichen Bewusstseyns. 1 Cor. 12, 13. Mit der Taufe nennt der Apostel das Abendmahl zusammen, wenn auch nicht 1 Cor. 12, 13, wo nach der richtigen Lesart und Erklärung nichts über das Abendmahl ausgesagt ist, doch 1 Cor. 10, 1 f. Wenn der Apostel hier von den Israeliten sagt, sie seien alle auf Moses getauft worden in der Wolke und im Meer, und alle haben dieselbe geistige Speise genossen und alle denselben geistigen Trank getrunken, so ist diess in typischer Beziehung auf Taufe und Abendmahl, als die beiden wesentlichen Elemente des religiösen Lebens der christlichen Gemeinschaft, gesagt. Der Apostel erinnert hier an das, in der jüdischen Religion der christlichen Taufe und dem christlichen Abendmahl Analoge, um dadurch das zu motiviren, was er über die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten zu sagen hatte, indem er seinen Lesern den Gedanken vorhält, dass, je höher die Stufe des religiösen Lebens ist, auf welcher man steht, man nur um so mehr sich vorzusehen habe, dass man nicht falle, dass alle Vorzüge und Segnungen, durch welche eine Religion sich auszeichnet, gegen die Strafen nicht sicher machen dürfen, welche Gott über die verhängt, die sich gegen die ihm geheiligte religiöse Gemeinschaft versündigen, oder von der allein wahren Religion zum Heidenthum und Götzen-

dienst abfallen. Taufe und Abendmahl sind daher gleich wesentliche Elemente der christlichen Gemeinschaft, welche beide auf gleiche Weise das in sich begreifen, was zum eigenthümlichen Charakter und Vorzug derselben gehört. Ist es die Taufe, durch welche man der christlichen Gemeinschaft einverleibt wird, so kann dagegen das Abendmahl nur ein Mittel zur Förderung des religiösen Lebens in dieser Gemeinschaft sein, und wie die Taufe alle, die getauft werden, nicht blos zu Einem Leibe vereinigt, sondern sie selbst zu einem Leibe Christi macht, sie gleichsam mit Christus in die Gemeinschaft eines und desselben Lebens-Organismus versetzt, so kann auch das Abendmahl nur die gleiche Beziehung auf Christus haben. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet es der Apostel, wenn er 1. Cor. 10, 16 fragt, ob der Kelch des Segens, welchen wir segnen, nicht eine Gemeinschaft mit dem Blute Christi sei, das Brod, das wir brechen, nicht eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es Ein Brod ist, sind die Vielen Ein Leib, denn sie alle haben an dem Einen Brode Theil. Es kann wohl nicht für zufällig gehalten werden, dass der Apostel gerade in diesem Zusammenhang, in welchem er von dem Leibe Christi spricht, auch die christliche Gemeinschaft einen Leib nennt, und zwar aus dem Grunde, weil in ihr Viele zur Einheit verbunden seien. Dass durch den Genuss des Kelchs und Brods so Viele in eine und dieselbe gemeinsame Beziehung zu Christus kommen, auf dieselbe Weise an Christus Theil haben, diess ist der Hauptgedanke, welchen der Apostel hier hervorhebt, wobei ihm wohl auch die Vorstellung vorschwebte, dass Christus selbst das Brod, mit welchem er das Abendmahl einsetzte, mit Rücksicht darauf seinen Leib genannt habe, weil diese Handlung die christliche Gemeinschaft, indem so viele in derselben durch seinen Tod vermittelten Beziehung zu ihm stehen, zu einem σῶμα Χριστοῦ macht. Den Hauptzweck der Stiftung des Abendmahls aber sah der Apostel, wie er sich hierüber in der zweiten Hauptstelle desselben Briefs, 11, 23 f. näher erklärt, darin, dass es eine Handlung sein sollte zur fortgehenden Erinnerung an Jesus, und zwar an seinen Tod, sofern er in ihm für die Menschen sich hingab und durch seinen

Tod sie in ein neues Verhältniss zu Gott setzte. Der Kelch ist der neue Bund, oder stellt den neuen Bund in sich dar als einen auf dem Blute, dem Kreuzestode Christi beruhenden. So oft man daher von dem Brode esse und aus dem Kelche trinke, solle man den Tod des Herrn verkündigen, bis er komme. Das, was man im Abendmahl als den Leib und das Blut Christi vor sich hat, soll also die Stelle Christi selbst vertreten, statt seiner eigenen persönlichen Gegenwart gelten, und die darauf sich beziehende Handlung soll die Vergangenheit, in welcher er selbst persönlich da war, mit der Zukunft, in welcher er selbst persönlich wieder kommen wird, durch die anschaulichste, lebendigste Erinnerung an ihn vermitteln, welche ebendarum nur den Moment in seinem Leben fixiren konnte, in welchem er durch die Hingabe seiner Person das zu vollbringen im Begriffe war, was die wesentlichste Grundlage der neuen, durch ihn gestifteten Religion sein sollte. Dass man somit in den Elementen des Abendmahls gleichsam ihn selbst vor sich hat, als den für uns Gestorbenen, in ihnen seines blutigen Kreuzestodes sich bewusst wird, in diesem Sinne sie als Symbole seines Leibes und Blutes betrachtet, ist der eigentliche Begriff des Abendmahls. Darum kann es auch keine grössere Versündigung in Beziehung auf das Abendmahl geben, als wenn der Genuss des Brodes und Kelches nicht mit dem bestimmten Bewusstsein geschieht, dass sie der Leib und das Blut Christi sind. Man macht sich dadurch einer Sünde gegen den Leib und das Blut Christi schuldig, darum, weil man sich des grossen Unterschieds nicht bewusst ist, welcher zwischen diesem so bedeutungsvollen Essen und Trinken und jedem andern stattfindet, und ebendarum auch den Zweck nicht erfüllt, für welchen das Abendmahl zur immer neuen Verkündigung seines Todes und zur fortgehenden Veranschaulichung seiner persönlichen Gegenwart gestiftet ist. Nehmen wir alles diess zusammen, so ist es eigentlich die geschichtliche Erinnerung an Christus, als den Stifter des Christenthums, worin nach dem Apostel die Hauptbedeutung des Abendmahls besteht. Wie er selbst das, was sich darauf bezog, auf dem Wege der geschichtlichen Überlieferung erhalten hat, 1. Cor. 11, 23,

so soll das Abendmahl selbst das Hauptmittel sein, die geschichtliche Erinnerung an Christus, als den Stifter des Christenthums, stets lebendig zu erhalten. Als geschichtliche Religion hängt das Christenthum ganz an der Person seines Stifters, dass der geschichtliche Zusammenhang mit ihm stets in lebendigem Bewusstsein erhalten werde, ist daher eine wesentliche Bedingung des Fortbestehens der christlichen Gemeinschaft. Je enger und unmittelbarer daher das Abendmahl die Glieder der christlichen Gemeinschaft mit Christus verknüpft, desto mehr ist es selbst der substanzielle Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft, das, was sie von allen andern religiösen Gemeinschaften charakteristisch unterscheidet. Der Mittelpunkt jeder Religion kann nur da sein, wo sich ihre Bekenner am unmittelbarsten dessen bewusst werden, was der wesentliche Inhalt jeder Religion ist, der Versöhnung mit Gott. Dieser Mittelpunkt ist, wie der Apostel selbst in dieser Beziehung das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum zusammenstellt, 1. Cor. 10, 18 f., in der jüdischen Religion der Opferaltar des einen Tempels, in der heidnischen der Opfercultus überhaupt, in der christlichen das Abendmahl. Das Abendmahl ist die Verkündigung des Todes Jesu, somit auch der durch ihn geschehenen Versöhnung. Dieser Versöhnung aber kann man sich nur durch die geschichtliche Erinnerung an die Thatsache des Kreuzestodes Jesu bewusst werden. Nur in dieser geschichtlichen Beziehung ist daher das Abendmahl der Mittelpunkt der christlichen Religion, und wer sie nicht mit lebendigem Bewusstsein festhält, muss daher auch dem Mittelpunkt der christlichen Religion mehr oder minder entrückt werden. Nur in der lebendigen Beziehung zu Christus und seinem Versöhnungstod, wie sie im Abendmahl zum Bewusstsein kommt, wird die christliche Gemeinschaft zu einem σῶμα Χριστοῦ.

Fünftes Kapitel.

Das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum.

Der tiefste innere Grund, auf welchem die Rechtfertigungslehre des Apostels beruht, ist das sittliche Bewusstsein des Menschen. An dem sittlichen Bewusstsein des noch unter dem Gesetze stehenden Menschen erweist sich das Gesetz in seinem Unvermögen zur Beseligung des Menschen. Gesetz und Glaube verhalten sich in ihrer Beziehung zum sittlich-religiösen Bewusstsein des Menschen wie Entzweiung und Versöhnung. Derselbe Gegensatz aber, welcher im individuellen Bewusstsein des Menschen seine tiefste intensive Bedeutung hat, stellt sich in dem Verhältniss des Judenthums und Christenthums als ein grosser geschichtlicher Gegensatz dar. Wie sich dem Apostel sein christliches Bewusstsein erst aus dem Gegensatz zum Judenthum entwickelte, so ist der Gegensatz zum Judenthum der Hauptgesichtspunkt, aus welchem der Apostel das Christenthum betrachtet. Je mächtiger dem Apostel das Bewusstsein sich aufdrang, dass im Christenthum als einer neuen διαθήκη ein ganz neues Princip des religiösen Lebens gegeben sei, desto mehr sah er sich dadurch genöthigt, das Verhältniss der beiden διαθῆκαι in ihrem Unterschied von einander zu bestimmen. Die Art und Weise, wie er diess thut, enthält Ideen, die aus einer tiefen grossartigen Anschauung des Entwicklungsgangs der Religionsgeschichte hervorgegangen sind.

Das Hauptresultat der vorchristlichen Religionsgeschichte spricht der Apostel Röm. 3, 9 in dem Satze aus, dass Juden und Heiden insgesammt unter der Sünde sind, d. h. dass in der jüdischen und heidnischen Welt von keinem gesagt werden kann, er sei ein wahrhaft Gerechtfertigter gewesen, weil keiner ohne Sünde ist, ohne Glauben aber keine Vergebung der Sünden sein kann. Was der Apostel in den drei ersten Kapiteln des Römerbriefs ausführt, ist nur die empirische Nachweisung des aus der Rechtfertigungs-

lehre des Apostels sich ergebenden Satzes, dass ohne Glauben
Niemand gerecht sein kann. Gibt es also ohne den Glauben keine
Gerechtigkeit, so kann die ganze vorchristliche Zeit nur diesen
Mangel an Gerechtigkeit, die überall hervorbrechende Sündhaftig-
keit bezeugen. Indem nun aber der Apostel die Sündhaftigkeit [illegible]
den allgemeinen Charakter der vorchristlichen Zeit [illegible]
er ihn auch auf ein allgemeines Princip zur[illegible]
die Sünde herrscht, die Macht der Sünde [illegible]
gegenwirkendes Princip gebrochen werden [illegible]
selbst das in ihr herrschende Princip, [illegible]
die christliche Zeit, oder Adam und Christus [illegible]
ander, wie Sünde und Gnade, wie Tod [illegible]
Gesetz und Glaube. Von diesem Haupt[illegible]
stel Röm. 5, 12 f. Nachdem er den [illegible]
ἔργων νόμου in der vorchristlichen Zeit [illegible]
als das neue in Christus gegebene [illegible]
gegenübergestellt hat, erhebt er sich [illegible]
punkt, um die vorchristliche und die christ[illegible]
lichen Unterschied auseinanderzu[illegible]
Herrschaft der Sünde und des Todes [illegible]
dass beide schon in dem ersten M[illegible]
und von ihm aus zu allen Mensch[illegible]
nach, diese Folgerung zieht der [illegible]
verhält es sich mit Christus, w[illegible]
Andere das Princip einer du[illegible]
schichtlichen Periode ist, es [illegible]
Menschen die Sünde in die W[illegible]
Tod, und so ist zu allen M[illegible]
deutlichen Beweis, dass all[illegible]
der Abweichung von den [illegible]
Worte: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον
sächlich die Auffassung [illegible]
müssen. Grammatisch [illegible]
men werden, als in d[illegible]

wöhnliche ausser allem Zweifel ist. Es ist auch gar nicht zu sehen, wenn man den Satz ἐφ' ᾧ π. ἥμ. zunächst nur in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nimmt, was gegen diese Bedeutung von ἐφ' ᾧ hier eingewendet werden soll. Warum sollen denn die Worte des Apostels nicht einen ganz passenden Sinn enthalten, wenn er sagt: nachdem einmal durch Adam Sünde und Tod, in diesem engen Zusammenhang mit einander, die Macht eines herrschenden Princips erhalten haben, ist so der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben? Betrachtet auch der Apostel Sünde und Tod aus dem Gesichtspunkt eines allgemeinen, unabhängig von dem Einzelnen herrschenden Princips, so ist ja dadurch auf keine Weise ausgeschlossen, dass der durch Adam gesetzte Zusammenhang zwischen Sünde und Tod für jeden Einzelnen durch seine eigene Sünde vermittelt ist. Um den Schein zu beseitigen, als wenn die eigene Sünde die einzige wahre Ursache des Todes wäre, wollte man dem ἐφ' ᾧ, statt es geradezu durch „weil" zu übersetzen, die Bedeutung geben: unter der Bestimmtheit dass, solchergestalt, dass, insofern als u. s. w., wodurch demnach der Tod nicht von der Sünde jedes Einzelnen abhängig gemacht, sondern die letztere nur als ein Umstand aufgeführt wäre, welcher bei dem schon wegen der Sünde Adams herrschenden Tode stattfindet. Welches Interesse kann man aber haben, den Satz ἐφ' ᾧ π. ἥμ. so sehr nur zu einer Nebenbestimmung zu machen, und wie zweideutig hätte der Apostel sich ausgedrückt, wenn er die eigene Sünde des Einzelnen als Ursache des Todes blos dadurch beseitigt hätte, dass er eine Partikel gebrauchte, welche neben der unläugbaren Bedeutung „weil" vielleicht auch jene andere hatte, denn wenn auch ἐφ' ᾧ sowohl = ἐπὶ τούτῳ, ὅτι, als auch = ἐπὶ τούτῳ, ὥστε, so ist doch „unter der Bedingung dass" und „unter der Bestimmtheit dass" nicht ganz dasselbe. Die Frage, die man bei der richtigen Auffassung von V. 12 zu beantworten hat, kann nur diese sein: warum der Apostel im zweiten Theil des Verses den Tod voranstellt und die Sünde nachfolgen lässt, warum er nicht gemäss dem Vorangehenden sagt: und so haben nun auch alle Menschen gesündigt und der

Tod ist zu allen hindurchgedrungen. Diese Frage ist aber nicht blos dadurch zu beantworten, dass man die causative Bedeutung von ἐφ' ᾧ schwächt und den Tod von dem ἐφ' ᾧ π. ἥμ. so viel möglich unabhängig macht, sondern man hat dabei hauptsächlich auch den Zusammenhang mit dem Folgenden in's Auge zu fassen, da der Apostel V. 13 mit γὰρ fortfährt. Gerade diess aber ist bei der bisherigen Behandlung der Stelle am meisten zu vermissen, dass auf den Zusammenhang mit V. 13 keine Rücksicht genommen, wenigstens darüber keine genügende Auskunft gegeben wurde. Der Zusammenhang wird erst klar, wenn man die Stelle so auffasst, dass der Apostel, wie er V. 13 aus der Herrschaft des Todes auf das Vorhandensein der Sünde schliesst, so auch schon V. 12 aus der Allgemeinheit des Todes die Allgemeinheit des ἥμαρτον folgert, oder die erstere als Beweis der letztern betrachtet. Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, was voraussetzt, wobei die Voraussetzung stattfindet, dass alle gesündigt haben. Denn bis zum Gesetz war die Sünde in der Welt, nicht einmal diese Periode war ohne Sünde, Sünde aber wird da nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist, und man könnte daher sagen, es sei in dieser Zeit keine Sünde gewesen, allein der klare Beweis des Vorhandenseins der Sünde auch in dieser Periode ist der Tod, welcher von Adam bis Moses herrschte, die Menschen dieser Periode müssen demnach gleichfalls gesündigt haben, wenn auch ihre Sünden der Übertretung Adams, der gegen ein positives Gebot sündigte, nur ähnlich, nicht vollkommen gleich waren. Der Hauptgedanke des Apostels ist die Allgemeinheit sowohl der Sünde als des Todes, und der wesentliche Zusammenhang der Sünde und des Todes. Da nun die Allgemeinheit der Sünde nichts so unmittelbar Gewisses ist, wie die Allgemeinheit des Todes, so beweist er die Allgemeinheit der Sünde aus der Allgemeinheit des Todes, weil der Tod nicht sein kann ohne das, was er zu seiner Voraussetzung hat, die Sünde. Aus der ganzen Argumentation des Apostels geht daher auf's Deutlichste hervor, dass, wenn er auch in

Sünde und Tod die Macht eines seit Adam in der Menschheit herrschenden Princips erkennt, er doch den Tod des Menschen nur durch die Zurechnung der eigenen Thatsünde jedes Einzelnen sich vermittelt denkt, so dass die Stelle das gerade Gegentheil von dem beweist, was man aus ihr als einer Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Erbsünde gewöhnlich beweisen will. Es fragt sich nur, ob ἐφ' ᾧ in dem angegebenen Sinne genommen werden kann, was jedoch kaum einem Zweifel unterliegen kann, indem die gewöhnliche Bedeutung „weil" nur genauer ausgedrückt ist, wenn dafür gesagt wird: unter der Voraussetzung, so dass dabei vorausgesetzt werden muss, der Unterschied ist nur, dass, was „weil" schlechthin objectiv aussagt, durch jene andere Bedeutung, gemäss der sonstigen Bedeutung der Präposition ἐπὶ, für das subjective Bewusstsein logisch explicirt wird, indem für den Zweck einer logischen Argumentation Grund und Folge, die Voraussetzung und das, was durch die Voraussetzung erklärt werden soll, auseinandergehalten werden. Ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ π. ἥμ. heisst demnach: der Tod kam zu allen, unter der Voraussetzung, dass alle sündigten, d. h. was zu seiner Voraussetzung hat, nur unter der Voraussetzung erklärt werden kann, dass u. s. w., das Eine setzt immer das Andere voraus. Gibt es eine Zeit, in welcher von keiner Sünde die Rede sein sollte, so ist es die Periode von Adam bis Moses, und doch ist auch diese Periode so gewiss nicht ohne Sünde, so gewiss auch in ihr der Tod herrschte. Dass diese logische Explication von Grund und Folge die eigentliche Bedeutung von ἐφ' ᾧ ist, lässt sich auch aus den beiden andern Stellen nachweisen, in welchen ἐφ' ᾧ sich im N. T. noch findet, 2. Cor. 5, 4. Phil. 3, 12, auch für diese Stellen passt diese Bedeutung weit besser, als die gewöhnliche „weil". In der erstern Stelle sagt der Apostel: Als solche, die im Leibe sind, seufzen wir unter der Bürde; fährt er nun fort: weil wir nicht wollen ausgekleidet, sondern nur überkleidet werden, so ist diess nicht klar, ἐφ. ᾧ ist auch hier logisch zu nehmen, für den Zweck einer Argumentation. Im Leibe seufzen wir unter einer Bürde, diess setzt jedoch nicht voraus, dass wir ausgekleidet, sondern nur, dass wir überkleidet zu

werden wünschen, man darf daraus nicht den Wunsch des ἐκδυσ., sondern nur des ἐπενδ. schliessen. Die zweite Stelle wird gewöhnlich so genommen: Ich jage aber nach, ob ich es auch ergreife, wozu ich auch ergriffen wurde. Diess ist ebenso ungenau als unklar. Die richtige, der sonstigen Bedeutung von ἐφ' ᾧ entsprechende Erklärung kann nur sein: was voraussetzt, dass u. s. w. Ich jage nach, ob ich es auch ergreife, was freilich nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass ich von Christus ergriffen worden bin. Die Vergleichung dieser drei Stellen zeigt zugleich, dass ἐφ' ᾧ zusammengehört und nur als Conjunction genommen werden kann. Auch die Erklärung, welche zwar an die sonstige Bedeutung der Präposition ἐπὶ sich näher anschliesst, zu ᾧ aber θάνατος, oder den Satz εἰς πάντας — διῆλθεν bezieht, lässt sich daher nicht rechtfertigen. Der Tod soll die festgesetzte Sündenfolge sein, unter deren Voraussetzung alle Einzelnen sündigten, oder der vorausbestimmte Erfolg, zu welchem sie sündigten. Es würde diess überdiess nicht ἐφ' ᾧ, sondern εἰς ὃν heissen.

Hiedurch ist bestimmt, in welchem Sinne Adam Typus des künftigen oder zweiten Adam ist. Beide, Adam und Christus, stehen einander gegenüber, wie die Herrschaft der Sünde und des Todes und die die Herrschaft des Todes und der Sünde aufhebende Macht der Gnade. Was der Apostel V. 15 f. über den Unterschied beider bemerkt, ist minder wesentlich, es dient nur zur Verstärkung des Contrastes. Es verhält sich, sagt er, mit der Gnadengabe nicht ebenso, wie mit dem Fehltritt. Denn wenn durch den Fehltritt des Einen viele gestorben sind, so hat sich nur um so mehr (je mehrere gestorben sind) die Gnade Gottes und das Geschenk in der Gnade des Einen Menschen, Jesus Christus, an vielen wirksam erwiesen. Und nicht, wie es dort durch Einen geschah, der gesündigt hat, ist es bei dem Gnadengeschenk. Der Urtheilsspruch wurde von Einem aus zum Verdammungsurtheil, die Gnadengabe von vielen Fehltritten aus zum Rechtfertigungsurtheil. Wenn durch den Fehltritt des Einen der Tod durch den Einen herrschte, so werden weit mehr die, welche die Fülle der Gnade und

das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus (es ist also nicht blos der quantitative Gegensatz des ἐξ ἑνὸς und des ἐκ πολλῶν V. 16, sondern auch der qualitative, dass die Herrschaft des Lebens durch die Gnade unendlich mehr ist als die Herrschaft des Todes durch die Sünde V. 17). Wie es nun durch Einen Fehltritt für alle Menschen zum Verdammungsurtheil kam, so kommt es durch Ein Rechtfertigungsurtheil für alle Menschen zur Rechtfertigung. Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen Sünder geworden sind die Vielen (die mit ihm unter der Einheit des Princips zusammengehören), so werden durch den Gehorsam des Einen gerecht werden die Vielen. Obgleich diese Gegensätze zum Theil nur äusserliche Beziehungen enthalten, so heben sie doch den durch das Ganze hindurchgehenden Hauptgedanken hervor, dass sich in Adam wie in Christus ein weltgeschichtliches Princip darstellt. Die ganze vorchristliche Zeit war die Periode der Herrschaft der Sünde und des Todes. Wenn auch jeder Einzelne nur dadurch stirbt, dass er selbst sündigt, und jedem seine Sünden ebenso als Übertretungen zugerechnet werden, wie dem Adam seine Sünde, so ist doch durch die erste Sünde ein Princip zu seiner Realität gekommen, dessen Macht sich keiner entziehen kann, und Adam, mit dessen Person das Princip gleichsam identisch ist, übt dadurch einen bestimmenden Einfluss auf alle seine Nachkommen aus, obgleich, was von ihm ausgeht, nichts anders ist, als die Macht des in ihm nur actuell gewordenen Princips. Die Frage, wie sich Adam selbst zu dem in ihm gleichsam persönlich gewordenen Princip verhält, ob das Vorhandensein des Princips nur als die Folge eines Akts seiner Freiheit anzusehen, oder dieser Akt der Freiheit selbst schon aus der Wirksamkeit des Princips zu erklären ist, liegt ausserhalb des Gesichtskreises des Apostels. Gewiss stund ihm, soweit seine Ansicht aus der von ihm gegebenen Entwicklung derselben zu ersehen ist, beides gleich fest, dass das Princip nicht ohne die Freiheit, sondern nur durch ihre Vermittlung wirkt, und dass das Princip eine von aller Freiheit unabhängige über ihr stehende Macht ist. Was den weiteren bestimmteren Unterschied der

durch Adam und Christus repräsentirten Principien betrifft, so kann hievon erst in der Folge die Rede sein. Hier müssen wir uns zunächst zum Judenthum wenden.

Was von der vorchristlichen Zeit als der Periode der Herrschaft der Sünde gilt, gilt auch vom Judenthum. Auch im Judenthum herrschte also die Sünde, da aber das Judenthum durch sein Gesetz vom Heidenthum sich unterscheidet, Judenthum und Gesetz dem Apostel so wesentlich identische Begriffe sind, dass er, wo nicht das mosaische Gesetz ist, nur ein Analogon des Gesetzes sieht, so fragt sich, wie sich im Judenthum die Herrschaft der Sünde zu der Herrschaft des Gesetzes verhält, ob jene durch diese beschränkt oder verstärkt wurde. Diese Frage sollte man freilich kaum aufzuwerfen veranlasst sein, und sie einfach dadurch als beantwortet betrachten, dass der Apostel Gal. 3, 19 sagt, das Gesetz sei der Übertretungen wegen gegeben, d. h. als Schranke gegen sie, aber der Apostel behauptet wirklich beides zugleich, dass das Gesetz der Herrschaft der Sünde nicht blos entgegengewirkt, dass es sie im Gegentheil sogar verstärkt habe. Das Gesetz, sagt der Apostel Röm. 5, 20 mit klaren Worten, trat nur dazu in die Herrschaft der Sünde ein, um die Übertretung zu vergrössern, die Sünde also gleichsam ihren Begriff erschöpfen, ihre Herrschaft zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen. Man kann sich nicht wundern, dass man an diesem paradox lautenden Ausspruch des Apostels öfters Anstoss genommen hat. Ist das Gesetz für einen bestimmten Zweck gegeben, wie sollte denn dieser Zweck nicht die Hemmung, Beschränkung, Überwindung, vielmehr die Mehrung und Förderung der Sünde gewesen sein? Und doch löst sich das Räthsel auf dem Standpunkt des Apostels sehr einfach. Nur ist die Sache damit noch nicht abgethan, dass man mit Rückert u. A. bemerkt, der Apostel erkenne keinen Zufall an, alles Geschehene, zumal was in irgend einer Beziehung zum grossen Erlösungsplane stehe, sei von Gott gewollt und geordnet, nun sei die Erscheinung vor ihm gelegen, das Gesetz habe des Sündigens nicht weniger, sondern mehr gemacht, eben dadurch aber sei die Menschheit reifer geworden und bereiter zum Empfang des Heils.

eben darin habe die Gnade sich zu verherrlichen Gelegenheit gehabt, da habe er nur so urtheilen können, Gott musste gewollt haben, was in der Erfahrung vor ihm lag, die Vermehrung der Sünde durch das Gesetz. Die Vermehrung der Sünde durch das Gesetz kann Gott nie gewollt haben, machte das Gesetz durch die Vermehrung der Sünde für die Gnade reifer, so hätte Gott die Sünde oder das Gesetz nur um der Gnade willen gewollt, aber die Frage bleibt immer, wie das Gesetz, wenn auch der Weg zur Gnade durch die Sünde hindurchgehen sollte, die Ursache der Mehrung der Sünde gewesen sein kann. Gehört diess an sich zum Wesen des Gesetzes, so kann freilich Gott, wenn er überhaupt das Gesetz wollte, es auch nur mit dieser Wirkung gewollt haben, aber wie kann das Gesetz, das sich doch seiner Natur nach nur negativ gegen die Sünde verhalten kann, ein positives Mittel der Förderung der Sünde sein? Allein man darf sich hier nur daran erinnern, welchen Begriff der Apostel mit der Sünde verbindet, dass ihm die Sünde, was sie ist, wesentlich nur in dem Bewusstsein ist, das man von ihr hat. Vermehrt, erhöht, verstärkt hat daher das Gesetz die Sünde, weil die Sünde erst durch das Gesetz und am Gesetz zum Bewusstsein kam, in diesem Bewusstsein also erst den Boden ihrer wahren Existenz und Realität hatte. Διὰ γὰρ νόμου, sagt der Apostel Röm. 3, 20, ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, und ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Wollte man nun aber sagen, hätte der Apostel dieses Qualitative gemeint, dass Handlungen, die an sich nicht sündhaft sind, erst durch das Gesetz den Charakter der Sünde erhalten, sofern man, wenn sie an das Gesetz gehalten werden, sich ihres Widerspruchs mit dem Gesetze bewusst wird, so würde er sich anders ausgedrückt, nicht schlechthin von dem παράπτωμα, sondern von der ἐπίγνωσις ἁμαρτίας gesprochen haben, so darf man sich nur den Satz des Apostels διὰ νόμου ἐπίγνωσις näher analysiren, um einzusehen, dass dieses qualitative Verhältniss des Gesetzes zur Sünde von dem quantitativen, dem πλεονάζειν τὸ παράπτωμα nicht wesentlich verschieden ist, dass das Eine nur der subjective, das Andere der objective Ausdruck für dieselbe Eigenschaft und Wir-

kung des Gesetzes ist. Es versteht sich von selbst, dass das Gesetz nicht die unmittelbare Ursache der Sünde ist, es bringt die Handlungen, welche als Sünde anzusehen sind, nicht selbst hervor, sondern es bringt sie in ihrem Widerspruch mit dem Gesetz als Sünde nur zum Bewusstsein. Je allgemeiner nun aber das Gesetz zum Maasstab der Beurtheilung der Handlungen der Menschen gemacht wird, je tiefer das Gesetz in das Bewusstsein des Menschen eindringt, desto mehr nimmt die Sünde auch quantitativ zu, es häuft sich Sünde auf Sünde, weil dem Gesetz gegenüber in den Handlungen der Menschen so Vieles nur als Sünde erkannt werden kann, und das Gesetz scheint so nur dazu da zu sein, die Übertretungen der Menschen zu mehren und das Maass ihrer Sünden voll zu machen. Es macht sie aber nur dadurch voll, nicht dass es die Sünde an sich, sondern nur das Bewusstsein der Sünde realisirt, und es kann daher, wenn man man sich nur an die objective Seite der Sache hält, gesagt werden, das Gesetz sei für den Zweck zur Sünde hinzugekommen, um die Sünde zu vermehren, oder den Process der Sünde in seinem ganzen quantitativen Umfang, durch das πλεονάζειν τὸ παράπτωμα, sich vollziehen zu lassen, vollziehen aber kann sich dieser Process immer nur dadurch, dass, was an sich schon Sünde ist, zum Bewusstsein der Sünde wird. Nur sofern also das Bewusstsein der Sünde zum Wesen der Sünde selbst gehört, ist das Gesetz selbst zur Realisirung der Sünde gegeben, woraus sich schon von selbst ergibt, wie das Gesetz sowohl für als gegen die Sünde ist. Es ist für die Sünde, weil die Sünde nur durch das Gesetz ihren Verlauf nehmen kann, sofern es ohne Gesetz auch keine Sünde, oder ohne das Bewusstsein der Sünde auch keine Sünde gibt, es ist aber gegen die Sünde, weil das Bewusstsein der Sünde die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher allein die Sünde aufgehoben werden kann. Nur wenn man vor allem weiss, was Sünde ist, ist auch die Möglichkeit da, dass die Sünde aufgehoben wird, je stärker das Bewusstsein der Sünde ist, desto mehr ist schon in diesem Bewusstsein die Macht der Sünde gebrochen. Wo, sagt der Apostel Röm. 5, 20, die Sünde ihr höchstes quantitatives Maass er-

reicht hat, da ist die Gnade um so überwiegender, damit, wie die Sünde in dem Tode (in dem Element des Todes) geherrscht hat, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben. Der ganzen Darstellung nach sieht der Apostel in dem Gesetz nur ein Moment der Herrschaft der Sünde, von welcher er in dem Abschnitt Röm. 5, 12—21 spricht, das Gesetz muss hinzukommen, damit die Herrschaft der Sünde ihren höchsten Grad erreichen kann, Sünde und Gesetz sind die herrschenden Mächte dieser Periode, aber es darf diess nicht objectiv genommen werden, sondern nur in dem subjectiven Sinn, in welchem der Apostel 1. Cor. 15, 56 sagt, die δύναμις τῆς ἁμαρτίας sei ὁ νόμος.

Schon aus diesem Grunde steht das Judenthum in der Form des Gesetzes in keinem so schlechthin negativen Verhältniss zum Christenthum, als es den Worten des Apostels nach zunächst zu sein scheint. Das Judenthum ist als Gesetz der Gegensatz zu der Gnade des Christenthums, es kann daher im Judenthum unter der Herrschaft des Gesetzes kein anderer religiöser Zustand stattfinden, als derjenige, welchen der Apostel als die natürliche Folge der Unmöglichkeit des δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου beschreibt, aber das Judenthum ist auch die subjective Vermittlung dieses Gegensatzes in der nur durch das Gesetz möglichen Erkenntniss der Sünde. Schon diess setzt das Judenthum in eine ungleich nähere Beziehung zum Christenthum, als das Heidenthum, ja, es kann eigentlich der Weg zum Christenthum aus dem Heidenthum nur durch das Judenthum hindurchgehen, weil die Erkenntniss der Sünde, ohne welche die Empfänglichkeit für die Gnade nicht möglich ist, nur aus dem Gesetze kommen kann, der Apostel schreibt jedoch dem Judenthum oder der alttestamentlichen Religionsverfassung in ihrem Verhältniss zum Christenthum noch mehr zu, sie ist in ihrem Gesetz nicht blos vorbereitend, vermittelnd, die nothwendige Voraussetzung, sondern der alte Bund und der neue verhalten sich auch zu einander, wie Verheissung und Erfüllung, es ist im A. T. ideell schon enthalten, was sich im Christenthum nur verwirklicht hat. Der wesentlichste Mittelpunkt des ganzen Christenthums, die Recht-

fertigung durch den Glauben in ihrem Gegensatz zu der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes, ist im A. T. schon präformirt. Der Glaube Abrahams ist wesentlich schon dasselbe, was der rechtfertigende Glaube der Christen ist. Das Judenthum oder das A. T. ist daher nicht blos in dem engern Sinne zu nehmen, in welchem es eine ebenso particuläre Form der Religion ist, wie das Heidenthum, und wie dieses sich ebenso negativ zum Christenthum verhält, sondern es ruht zugleich auf einer Grundlage, von welcher aus es über alles Particularistische übergreift, und schon dieselbe Universalität enthält, die zum Charakter des Christenthums gehört. Diess meint der Apostel, wenn er Röm. 3, 27 die Rechtfertigung durch den Glauben selbst ein Gesetz nennt, einen νόμος πίστεως, somit aus dem Specifischen des Gesetzes als das Wesen, den eigentlichen Begriff desselben diess hervorhebt, dass es überhaupt eine religiöse Norm zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ist, so dass das Gesetz als das Gesetz der Werke nur das Besondere von dem Allgemeinen ist, das auch schon in ihm ist und sich sodann nur entweder zu dem Einen oder dem Andern modificirt, dem νόμος ἔργων oder νόμος πίστεως. Und wie schon in dieser Beziehung das Besondere nicht ohne das Allgemeine, das es zu seiner Voraussetzung hat, gedacht werden kann, so ist ja, wie der Apostel in demselben Zusammenhang sagt, auch der Gott des Judenthums nicht blos der Gott der Juden, sondern auch der Heiden, Gott im absoluten Sinn, und als solcher, als der Eine Absolute, muss er doch auch eine allgemeine Norm der Rechtfertigung aufstellen, welche für die Beschneidung sowohl als für die Vorhaut nur die Rechtfertigung durch den Glauben sein kann. Wie kann also gesagt werden, dass durch den Glauben das Gesetz aufgehoben werde, da die Rechtfertigung durch den Glauben nur das realisirt, was schon das Gesetz als sein Allgemeines, als den die particuläre Form durchbrechenden Begriff, in sich enthält? Hiemit macht der Apostel den Übergang auf seine Erörterung über den Glauben Abrahams, Röm. 4, 1 f.[1]),

---

1) Die Stelle Röm. 4, 1 nehme ich so: Wenn nun das Gesetz selbst

indem er in dem Glauben Abrahams an die göttliche Verheissung dieselbe Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit nachweist, welche zum christlichen Begriff der Rechtfertigung gehört. Zugerechnet wurde also Abraham sein Glaube, und zwar so lange er noch unbeschnitten war, und so wenig war die Beschneidung Grund dieser Zurechnung seines Glaubens, dass sie vielmehr erst eine Folge davon war, da er ja die Beschneidung nur als ein Zeichen erhielt, das seine schon in der Vorhaut erlangte Glaubensgerechtigkeit bestätigen sollte, so dass er würde ein Vater aller, die in der Vorhaut glauben, indem auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird, und ein Vater der Beschneidung, für die, welche nicht blos aus der Beschneidung sind, sondern auch in den Fusstapfen des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens ihres Vaters Abrahams wandeln, d. h. für solche, welche, obgleich beschnitten, das Wesen und den Grund der Rechtfertigung nicht in die Beschneidung, sondern in den Glauben setzen, somit auch nicht durch das Gesetz, sondern nur durch den Glauben gerecht werden wollen. Nun zeigt der Apostel, wie wenig das Gesetz (nämlich in seinem particulären specifischen Sinne) irgend eine Beziehung zu der Verheissung hat, welche dem Abraham in Folge seines Glaubens zu Theil wurde. Dem Abraham oder seinen Nachkommen wurde der Besitz der Welt verheissen. Diesen Besitz sollten sie aber nicht durch das Gesetz, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit erhalten, wie es der Natur der Sache nach nicht anders sein konnte, denn wenn sie ihn auf dem Wege des Gesetzes, durch Beobachtung desselben hätten erlangen sollen, so hätten ja Glaube und Verheissung gar keine Bedeutung gehabt, der Glaube wäre leer gewesen und die Verheissung aufgehoben worden. Denn das Gesetz bewirkt Zorn, d. h. das Gegen-

wesentlich im Glauben besteht, alles nur am Glauben hängt, was sollen wir sagen, dass Abraham, unser Vater, durch die Beschneidung erlangt habe? (κατὰ σάρκα kann nur auf die Beschneidung gehen, wenn auch der Ausdruck allgemein zu nehmen ist). Nichts hat er dadurch erlangt, so wenig als durch andere Werke dieser Art, die in die gleiche Kategorie mit der Beschneidung gehören.

theil der Gesinnung, aus welcher die Verheissung hervorgeht, weil Gesetz und Sünde correlate Begriffe sind, so dass, wo kein Gesetz, auch keine Übertretung ist, und wo Gesetz, auch Sünde und Strafe, das strafende Missfallen Gottes. Weil also das Gesetz hier nichts zu thun hat, sollten sie den Besitz nicht auf dem Wege des Gesetzes, sondern des Glaubens erlangen, damit sie ihn in Gemässheit der Gnade erlangen, auf dass die Verheissung ihre Gültigkeit hätte für alle Nachkommen, nicht blos für die Nachkommen aus dem Gesetz, sondern auch für die aus dem Glauben Abrahams, welcher der Vater von uns allen ist (wie geschrieben steht: ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht), vor Gott, welchem er glaubte als dem, der die Todten lebendig macht, und was nicht ist, in's Dasein ruft. Schon in Abraham hat sich also der Glaube ganz als das Princip erwiesen, durch welches der Mensch allein in ein beseligendes Verhältniss zu Gott kommen kann. Wie Abraham Gott glaubte und sein Glaube ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde, so glauben jetzt die Christen, als Glaubende sind sie Söhne Abrahams, im Hinblick darauf, dass Gott die Völker aus dem Glauben rechtfertigt, hat die Schrift dem Abraham verheissen, dass in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, Gal. 3, 6. So wenig ist daher die christliche Rechtfertigung durch den Glauben, in ihrem Gegensatz gegen das Gesetz, eine Beeinträchtigung der alttestamentlichen Religionsverfassung, dass sie sich vielmehr nur an das anschliesst, was im A. T. selbst über dem Gesetze steht, es geht in ihr nur eine schon vor dem Gesetze gegebene Verheissung in Erfüllung, welcher ihr Vorzug vor dem Gesetz auf keine Weise abgesprochen werden kann. Dass es sich mit dem Gesetze wirklich so verhält, dass es im Zusammenhange der alttestamentlichen Religionsverfassung nur eine untergeordnete secundäre Stellung hat, in welcher es ebenso tief unter dem Christenthum steht, als unter der dem Abraham gegebenen Verheissung, in welcher ja nur voraus schon ausgesprochen ist, was im Christenthum zu seiner vollen Realität kommen sollte, zeigt der Apostel Gal. 3, 15 f. in einer Argumentation, für welche er als allgemein anerkannte Wahrheit den Grundsatz voranstellt: Eines Men-

schen rechtskräftige Verfügung hebt Niemand auf, und verordnet nichts hinzu, man lässt sie ganz, wie sie ist, und erlaubt sich auch nicht, durch eine erst hinzukommende Bestimmung etwas an ihr zu ändern. Wenn nun schon die rechtsgiltige Verfügung eines Menschen Niemand aufheben oder abändern kann, so kann diess gewiss noch weit weniger bei einer göttlichen Verfügung angenommen werden. Auf diesen, die allgemeine Wahrheit enthaltenden Obersatz folgt nun im Argumente des Apostels der subsumirende Untersatz: Nun ist aber in der dem Abraham gegebenen Verheissung in Beziehung auf sein σπέρμα eine bestimmte göttliche Verfügung getroffen worden, und zwar so bestimmt, dass sie nur auf Christus gehen kann, nur in ihm realisirt wird. Also kann, diess ist der hieraus sich ergebende Schlussatz, die von Gott getroffene Verfügung oder die dem Abraham gegebene Verheissung durch nichts aufgehoben und ungültig gemacht werden, sie kann nur in Christus, auf welchen sie sich bezieht, in Erfüllung gehen. Diesen Schluss drückt der Apostel wegen der eingeschobenen Erklärung in freier Form so aus V. 17: τοῦτο δὲ λέγω u. s. w., hiemit will ich aber diess sagen u. s. w. Wenn die göttliche Verfügung überhaupt nicht aufgehoben werden kann, so kann sie auch nicht durch das Gesetz aufgehoben werden. Das Gesetz ist also hier das Hauptmoment, denn dass das Gesetz nicht der fortbestehenden Gültigkeit jener διαθήκη entgegengehalten werden könne, soll bewiesen werden. Eine vorher von Gott in Beziehung auf Christus sanctionirte Verfügung kann doch das erst 430 Jahre nachher gegebene Gesetz nicht ungültig machen, so dass die Verheissung aufgehoben würde. Aufgehoben wäre nämlich die Verheissung, denn wenn gleich auch das Gesetz Segen verheisst, so dass die, welche das Gesetz halten, ein Erbtheil zu erwarten haben (die κληρονομία, die Seligkeit als belohnende Frucht der Gesetzeserfüllung, wie schon im Pentateuch der Besitz und die bleibende Ererbung des Landes Canaan an die Bedingung der Beobachtung des Gesetzes geknüpft wird), so ist doch diese κληρονομία oder Seligkeit formell eine ganz andere. Kommt die κληρονομία aus dem Gesetz, so ist sie durch die Beobachtung des Gesetzes be-

dingt, kann also immer nur in dem Grade zu Theil werden, in welchem das Gesetz wirklich gehalten wird, und da das Gesetz immer nur so mangelhaft gehalten wird, so ist die κληρονομία ἐκ νόμου so gut wie keine, während dagegen die Seligkeit, wenn sie blos Folge der Verheissung ist, auch eine völlig freie, an keine beschränkende Bedingung gebundene ist, sie ist nur Sache der Gnade. Als eine Seligkeit in diesem Sinne aber wollte Gott dem Abraham die ihm verheissene ertheilen, ebendesswegen, weil sie δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται, V. 18. Wenn es sich nun aber so verhält, wenn alles nur an jener διαθήκη, an der dem Abraham gegebenen Verheissung hängt, wenn das Gesetz neben derselben gar nicht in Betracht kommen soll, wie steht es denn überhaupt mit dem Gesetz, welche Bedeutung soll es noch haben? Diese Frage musste sich hier dem Apostel aufdringen, er konnte nicht blos bei dem negativen Verhältniss des Gesetzes zur Verheissung stehen bleiben, er musste auch etwas Positives über dasselbe sagen und bestimmen, was es wirklich war, wenn man nicht durch das vom Apostel Gesagte auf die Meinung kommen sollte, es sei ohne Zweck und Bedeutung gewesen. Aber auch die Antwort, die er auf die Frage gibt, enthält nur einen sehr geringen Begriff von dem Werth des Gesetzes. Er schreibt ihm auch so eine blos vermittelnde, secundäre, provisorische Bestimmung zu, indem er von ihm sagt, es sei τῶν παραβάσεων χάριν hinzugekommen, erst dann gegeben worden, nachdem die Verheissung schon gegeben war, und blos für die Zwischenzeit zwischen der Verheissung und ihrer Erfüllung in Christus habe es gelten sollen. Die Hauptsache, die substanzielle Grundlage des ganzen Verhältnisses, um das es sich handelt, bleibt immer die Verheissung, das Gesetz hat eine blos untergeordnete Bestimmung, es kam, so zu sagen, nur *per accidens* hinzu, nämlich τῶν παραβάσεων χάριν, in welchen Worten nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle nur die Ansicht von dem Zweck des Gesetzes ausgesprochen sein kann, das Gesetz sei gegeben, um den Übertretungen eine Schranke zu setzen, die Menschen in Ansehung der Übertretungen im Zaume zu halten, damit sie in ihnen wenigstens nicht zu weit gehen. Der Apostel

sagt ja nur, das Gesetz sei gegeben τῶν παραβ. χάριν, d. h. weil es Übertretungen gibt, und der Artikel weist, wie Rückert richtig bemerkt, auf schon vorhandene Übertretungen hin. Was die scheinbar widersprechenden Stellen Röm. 4, 15 und 7, 8 betrifft, welchen zufolge es keine παράβασις vor dem νόμος gibt, so muss man eine weitere und engere Bedeutung von παράβασις unterscheiden. Als Übertretung eines positiven Gebots kann freilich die παράβασις nicht vor dem νόμος sein, in diesem Sinne ist Röm. 4, 15 zu nehmen, sofern aber der Weg, welchen der Mensch nach dem Willen Gottes zu nehmen hat, immer irgendwie vorgeschrieben war, so gab es auch immer Abweichungen und Übertretungen. Die ἁμαρτία ist zwar χωρὶς νόμου νεκρὰ, Röm. 7, 8, aber damit soll nicht gesagt werden, dass es ohne das Gesetz gar keine Sünde gebe, sondern nur, dass die Sünde erst recht erwache, und in ihrem ganzen Umfang sich entwickle, wenn sie an dem Positiven des Gesetzes den Gegenstand hat, an welchem diess geschehen kann, sofern, je mehr geboten ist, auch um so mehr dagegen gesündigt wird. Kaum hat jedoch der Apostel dem Gesetz wenigstens so viel eingeräumt, dass es eine wohlthätige Schranke gegen Übertretungen sei, so setzt er sogleich zwei Bestimmungen hinzu, die nur den Zweck haben, auf die untergeordnete Stellung des Gesetzes in seinem Unterschied von der Verheissung hinzuweisen, dass es durch Engel gegeben sei (nach der spätern, besonders alexandrinischen Vorstellungsweise, nach welcher auch die Gesetzgebung nicht als ein unmittelbarer Akt des über die Sinnenwelt absolut erhabenen Gottes gedacht werden konnte), und durch einen Mittler, den Moses. Den Begriff des Mittlers bestimmt der Apostel näher V. 20 in einer Stelle, welche, so sehr sie zu den gequältesten Stellen des N. T. gehört, so bald sie aus dem Gesichtspunkt aufgefasst wird, in welchen der Zusammenhang sie von selbst hineinstellt, einen sehr klaren und einfachen Sinn erhält. Wie zum Unterschied von der unmittelbar von Gott gegebenen ἐπαγγελία vom νόμος gesagt wird, er sei durch die Vermittlung von Engeln gegeben worden (was nur zur geringeren Werthschätzung des Gesetzes gesagt sein kann, obgleich freilich

Engel auch wieder zur Verherrlichung des Gesetzgebungsakts dienen konnten, Ap.-Gesch. 7, 53), so kann auch durch ἐν χειρὶ μεσίτου nur etwas gesagt sein, wodurch der νόμος unter die ἐπαγγελία gestellt wird. Wie aber das διαταγεὶς δι' ἀγγέλων nicht auf das Innere des Unterschieds des νόμος von der ἐπαγγελία eingeht, sondern nur ein äusseres Merkmal hervorhebt, so ist auch die V. 20 enthaltene Bestimmung ganz äusserlich zu nehmen. Es handelt sich allerdings um den Begriff des Mittlers, aber man muss diesen Begriff nicht sogleich auf das Wesen der Sache selbst beziehen, dass die Vermittlung, die das Geschäft des Mittlers ist, einen Gegensatz voraussetze, dass er zwischen zwei getrennten, entzweiten Parteien zu vermitteln habe. Das Erste und Nächste, was bei einem Mittler in die Augen fällt, ist das rein Äusserliche, Locale, dass er zwischen zwei einander gegenüberstehenden Parteien in der Mitte steht, den mittleren Raum zwischen ihnen einnimmt, und so die eine mit der anderen vermittelt. So ist auch in den rabbinischen Stellen, welche die Interpreten zur Erläuterung des μεσίτης anführen, der Begriff des *mediator* genommen. Als *mediator* hat Moses weiter nichts zu thun, als dass er das, was ihm von dem einen der beiden Theile übergeben, in die Hand gegeben wird, dem andern überbringt. *Data est lex manu mediatoris*, heisst es in einer jener rabbinischen Stellen, wie auch V. 19 durch ἐν χειρὶ die das Instrument des Gesetzes tragende und überbringende Hand zur Bezeichnung der eigenthümlichen Function des Mittlers besonders hervorgehoben wird. Desswegen ist der einfache Sinn der so vielfach hin- und hergezogenen Stelle: der Mittler aber gehört nicht Einem an, sondern zwei Theilen, man kann sich den Mittler als solchen nicht anders denken, als so, dass er zwischen zwei Parteien steht, er bildet also nicht für sich eine der beiden Parteien, sondern steht nur in der Mitte zwischen ihnen, um die Mittelsperson zwischen der einen und der andern Partei zu sein. Gott aber ist einer, d. h. ein solcher μεσίτης ist Gott nicht, sondern er ist nur die eine der beiden Parteien, steht immer nur auf einer Seite, nicht zwischen den beiden Parteien, die auf der einen und der andern Seite einander gegenüber-

stehen, er ist also Einer für sich, wie auch die andere der beiden Parteien, mit welcher Gott bei einer διαθήκη verhandelt, wie bei der ἐπαγγελία mit Abraham, Einer für sich ist. Bei dieser Erklärung erhält die Stelle einen so einfachen und natürlichen Sinn, und es erklärt sich so ganz von selbst, warum der Apostel das einemal ἑνὸς οὐκ ἔστιν sagt, und das anderemal εἷς ἐστιν, und zwar ohne irgend eine nähere Bestimmung, die auf diese Weise gar nicht nöthig ist, dass nicht zu sehen ist, was dagegen sollte eingewendet werden können. Es ist somit auch bei ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν keineswegs an die absolute, ewige, unveränderliche Einheit Gottes zu denken, wodurch schon etwas nicht zur Sache Gehöriges hereingezogen würde, sondern Einer ist Gott nur sofern er in Hinsicht des Partei-Verhältnisses, von welchem hier die Rede ist, für sich steht, als Einer für sich, als eine der beiden mit einander verhandelnden Personen. Was nun aber der Apostel hiemit in Beziehung auf den νόμος sagen will, ist auch nur das blos Äusserliche, dass der νόμος auf dieselbe Weise eine blos untergeordnete Bedeutung hat, wie die Stellung des μεσίτης, sofern er nicht εἷς ἐστιν, oder vielmehr, wie von ihm allein gesagt werden kann, ἑνὸς οὐκ ἔστιν, eine blos untergeordnete ist. Die ἐπαγγελία, als eine διαθήκη, bei welcher Gott εἷς ἐστι, ohne dass ein μεσίτης dabei irgend etwas zu thun hat, steht höher als der νόμος, welcher ohne den μεσίτης nicht gedacht werden kann und wesentlich durch ihn bedingt ist. Er gehört derselben Sphäre an, wie der μεσίτης, an welchen er geknüpft ist, und welchem seine Stellung durch seinen Begriff angewiesen ist, man ist daher auch nicht berechtigt, den νόμος auf gleiche Linie mit der ἐπαγγελία zu stellen, ihn ihr entgegenzustellen, noch weit weniger aber, ihn über sie zu stellen. Alles Andere, was man sonst in der Stelle über das Verhältniss der ἐπαγγελία und des νόμος finden wollte, ist nur in sie hineingelegt, es gehört, so richtig es sonst an sich sein mag, nicht hierher, wenn man nicht über den Sinn der Stelle, wie ihn der Apostel selbst deutlich genug bezeichnet hat, hinausgehen will.

Der Apostel hat nun bisher von dem νόμος so gesprochen, wie wenn er neben der ἐπαγγελία gar nichts zu bedeuten hätte, auch

nachdem er V. 19 so viel zugegeben hat, dass er τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, hat er ihn sogleich wieder tief unter die ἐπαγγελία gesetzt, indem er von ihm sagte, er sei διαταγεὶς — μεσίτου, und indem er noch hinzusetzte: ὁ δὲ μεσίτης — εἷς ἐστιν, hat er das Verhältniss des νόμος zu der ἐπαγγελία sogar noch unter den Gesichtspunkt eines Gegensatzes gestellt. So kann er nun mit Recht sich die Frage entgegenhalten: Steht also nun das Gesetz so tief unter der ἐπαγγελία, dass zwischen beiden sogar ein Gegensatz und Widerstreit stattfindet, dass das Eine das Andere auszuschliessen scheint, beide gar nicht neben einander bestehen können, somit das Gesetz neben der ἐπαγγελία nicht blos für etwas Unnöthiges und Zweckloses, sondern sogar für etwas Widerstreitendes gehalten werden muss? Darauf antwortet er: Diess ist keineswegs der Fall. Ich bin weit entfernt, eine so geringschätzende, die Bedeutung des Gesetzes so sehr verkennende Ansicht von demselben aufzustellen, ich setze das Gesetz nicht so tief herab, dass es mir gar nichts mehr gilt, auf der andern Seite aber ist es auch nicht so hoch zu stellen, wie von den Judenchristen geschieht, dass man das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου zum höchsten Princip macht. Dagegen muss ich mich erklären. Denn wenn freilich im mosaischen Gesetz ein solches Gesetz gegeben wäre, das im Stande wäre, zu beleben oder selig zu machen, dann käme wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit, es wäre so möglich, auf dem Wege des Gesetzes, durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt zu werden. Aber eben diess ist ja keineswegs der Fall, man kommt auf dem Wege des Gesetzes zu keiner Gerechtigkeit, die Schrift selbst bezeugt das Gegentheil, es stellt sich in ihr ein ganz anderes Resultat von der Wirksamkeit des Gesetzes heraus. Die Schrift erklärt (συγκλείειν in dem declarativen Sinne, wie Röm. 11, 32), dass alles unter der Macht der Sünde gehalten wird, unter dem Princip der Sünde steht, so dass es von ihm mehr oder minder ergriffen ist. Sie erklärt diess in Stellen, wie die Röm. 3, 10 f. angeführten sind. So ist es geschehen, damit in Folge der Erkenntniss (der Apostel drückt objectiv teleologisch aus, was ohne seine subjective Vermittlung nicht gedacht werden kann), man könne

auf diesem Wege nicht selig werden, die Verheissung auf dem Wege des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde. Eben diess aber, dass nämlich das, was nach der Schrift das Resultat der Wirksamkeit des Gesetzes ist, die sich herausstellende Allgemeinheit der Sünde, nur dazu dient, dass die Verheissung durch den Glauben in Erfüllung geht, führt erst auf die richtige Ansicht vom Gesetz, dass es selbst, seinem ganzen Wesen nach, aus dem Gesichtspunkt eines vermittelnden Moments aufzufassen ist. Ehe der Glaube kam, der Glaube als neues Moment des objectiven Entwicklungsprocesses, dessen Hauptmomente in der religiösen Weltanschauung des Apostels die ἐπαγγελία, der νόμος und die πίστις sind, indem der Apostel auch die subjective πίστις objectiv auffasst, weil er sich ganz in die Objectivität des von Gott geordneten geschichtlichen Ganges der Sache versetzt, wurden wir unter dem Gesetz, wie in einem Gefängniss eingeschlossen gehalten, auf den Glauben hin, welcher erst in der Zukunft offenbar werden sollte. So ist nun das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen bis auf Christus, damit wir durch den Glauben gerechtfertigt werden. Da der Apostel hier nur eine aus dem Vorhergehenden sich ergebende Folgerung zieht, kann der Begriff des παιδαγωγὸς nichts enthalten, was nicht schon im Vorhergehenden liegt, der Apostel kommt hier nur auf den schon V. 9 vorangestellten Hauptbegriff zurück, dass das Gesetz τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη; diesen Begriff nimmt er nun, so wie er durch das dazwischen Gesagte genauer bestimmt und begründet worden ist, V. 24 wieder auf. Die pädagogische Natur des Gesetzes kann daher nach dem Zusammenhang nur darauf bezogen werden, dass es von Übertretungen zurückhalten, ihnen eine Schranke setzen sollte. In demselben Sinne wird ja das Gesetz V. 23 mit einem Gefängniss verglichen, in welchem man zur Bewachung und Bewahrung gehalten wird. Nur in diesem negativen Sinne ist der νόμος als παιδαγωγὸς zu nehmen, und man darf sich auch durch das Folgende nicht bestimmen lassen, dem Gesetz die Aufgabe eines Erziehers in dem Sinne beizulegen, wie wenn es durch die Erweckung des innern Bedürfnisses der Erlösung auf Christus hätte

hinführen sollen, da durch die Worte εἰς Χριστὸν (auf Christus hin) nur gesagt ist, diese interimistische provisorische Bedeutung habe das Gesetz so lange gehabt, bis die Zeit kam, in welcher in Folge dieses allgemeinen Entwicklungsgangs Christus erscheinen konnte [1]). Pädagogen in diesem Sinne waren ja auch die bei den Alten so benannten Sklaven, die den Knaben, nicht sowohl um sie durch Lehre und Unterricht zu erziehen und zu bilden, als vielmehr nur zu ihrer Begleitung und Beaufsichtigung beigegeben waren. Ein solcher Aufseher und Führer sollte das Gesetz sein, damit, wie es die Absicht Gottes war, und der ganze Plan dieser Religionsökonomie es mit sich brachte, dann erst, wenn Christus gekommen war, stattfinde, was unter dem Gesetz nicht stattfinden konnte, die Rechtfertigung durch den Glauben. Da aber ebendesswegen dieser pädagogische Zustand nur ein interimistischer, ein blos vermittelnder sein konnte, so musste er von selbst aufhören, sobald mit der πίστις ein neues Moment des religiösen Bewusstseins und Lebens eintrat. Wir stehen also nicht mehr unter dem νόμος παιδαγωγός, das Gesetz hat für uns seine Bedeutung und Bestimmung verloren, wobei sich nun freilich die Fragen aufdringen, ob denn die πίστις die παραβάσεις, um deren willen das Gesetz gegeben war, völlig abgeschnitten habe, warum die πίστις, wenn doch der νόμος so tief unter ihr stund, nicht früher erschienen, ob diejenigen, welche unter dem νόμος nur das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου hatten, gar nicht gerecht und selig geworden seien? Auf diese und andere Fragen geht der

1) Wenn Neander a. a. O. S. 594 sagt: Indem das Gesetz der sündhaften Rohheit nur von aussen einen Zaum anlegte, gegen den sie sich doch immer von Neuem wieder auflehnte, indem es dabei das Bewusstsein der Macht des sündhaften Princips desto stärker anregte, und daher das Gefühl des Bedürfnisses nach Sündenvergebung und Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde hervorrief, wurde es ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν, so sind hier zwei Momente zusammengenommen, die weder an sich zusammengehören, noch im Galaterbrief vom Apostel so verbunden worden sind. Als Zaum, Schranke, weckt das Gesetz zunächst nur das Bewusstsein eines hemmenden Widerstands, in welchem man nicht von der Sünde, sondern nur vom Gesetz befreit zu sein wünscht. [Einige Modificationen der obigen Ausführung über den παιδαγωγος und den μεσίτης s. m. N. Theol. 166 f. D. H.]

Apostel hier nicht ein, er fasst nur den Gang der Sache im Grossen in's Auge, wie er durch die drei Momente ἐπαγγελία, νόμος, πίστις bestimmt wird. Da nun die πίστις nur die erfüllte, die realisirte ἐπαγγελία ist, da in der πίστις nur sich verwirklicht, was in der ἐπαγγελία an sich schon enthalten ist, so handelt es sich hauptsächlich um den in der Mitte zwischen diesen beiden Momenten stehenden νόμος, wie er so zwischen sie zu stehen kommt, und es scheint beinahe, der Apostel wolle sagen, er gehöre eigentlich gar nicht hinein, wenigstens ist hier das Verhältniss des νόμος zu den beiden andern Momenten nur äusserlich aufgefasst, es ist kein innerer Zusammenhang des νόμος mit den beiden andern, er ist nur τῶν παραβάσεων χάριν da, nur damit es, in der Zwischenzeit, so lange die πίστις noch nicht da ist, nicht an Aufsicht und Ordnung fehlt, wenigstens äusserlich etwas da ist, woran der religiöse Entwicklungsgang fortlaufen kann. So lange der Mensch noch unter der Zucht und Strenge des Gesetzes steht, ist er in einem Zustand der Unfreiheit. Gesetz und Glaube verhalten sich zu einander, wie Knechtschaft und Freiheit, oder wie sich der Sklave zum Sohn und Erben des Hauses verhält. Auch dieses Verhältniss sieht der Apostel in Abraham vorgebildet, in den beiden Söhnen desselben, Ismael und Isaak. Ismael, der Sohn der Sklavin, der geborene Sklave, stellt das Gesetz in sich dar, weil das Gesetz den Menschen nur in ein unfreies Verhältniss zu Gott setzen kann. Isaak, der von der freien Sara und noch überdiess in Folge einer besondern göttlichen Verheissung Geborene, ist der Typus der Christen, als der τέκνα τῆς ἐπαγγελίας. Der Eine ist Sohn nur im eigentlichen äussern Sinne, der andere im uneigentlichen höhern geistigen, und die Mütter dieser beiden Söhne repräsentiren die beiden Religionsverfassungen als διαθήκας, die Hagar das jetzige Jerusalem, die Sara das obere himmlische. Dieses obere Jerusalem ist, als das freie, unsere Mutter, sofern wir Christen nur dadurch Christen sind, dass wir uns in unserem christlichen Bewusstsein frei vom Gesetze wissen, in dieser Freiheit gehören wir einer von der mosaischen διαθήκη wesentlich verschiedenen an, Gal. 4, 22 f.

Erwägt man die ganze Stellung, welche der Apostel dem Gesetze gibt, die Prädicate, mit welchen er seine eigenthümliche Natur bezeichnet, so sieht man hier eine Degradirung des Gesetzes von seiner absoluten Würde, eine Herabsetzung desselben auf die Stufe eines untergeordneten Moments, die es recht gut begreiflich macht, dass Gnostiker des entschiedensten Antinomismus, wie Marcion, sich auf die Auctorität des Apostels stützten. Das Gesetz ist nur zur Zucht und Strafe gegeben, es soll nur eine Schranke, ein Damm gegen die immer weiter um sich greifenden Übertretungen der Menschen sein, damit sie nicht alles Mass überschreiten, aber nicht einmal diese blos abwehrende negative Bestimmung hat das Gesetz erfüllt, weil ja, wie die Schrift, also das Gesetz selbst, bezeugt, unter dem Gesetz alles nur der Sünde anheimfiel. Das Gesetz ist so eigentlich nur dazu da, um der Macht der Sünde gegenüber, die es durch seinen Widerstand nicht brechen konnte, in seiner Unmacht zu erscheinen. Warum nun aber das Gesetz, auf diese Weise, dem äussern Anschein nach nur zwecklos, zwischen die ἐπαγγελία und die πίστις hineingestellt ist, nur um beide, so viel möglich, auseinander zu halten, und vorher noch eine Zwischenzeit darüber hingehen zu lassen, bis die Verheissung im Glauben zu ihrer Erfüllung kommen kann, hat der Apostel nicht näher motivirt, welcher Gedanke ihm aber dabei vorschwebte, ist wohl daraus zu schliessen, dass er überhaupt das Gesetz mit einem nur für das Knabenalter bestimmten παιδαγωγὸς vergleicht, dass er sodann den unter dem Gesetze stehenden Menschen einen Unmündigen nennt, welcher erst zu einer bestimmten Zeit aus dem Abhängigkeitsverhältniss, in welchem er von einem Unfreien nicht verschieden ist, und unter Vormündern und Verwaltern steht, heraustreten kann, um nun der selbstständige Herr von allem demjenigen zu werden, wovon er der rechtmässige Erbe ist, Gal. 4, 1 f., und in demselben Zusammenhang noch ausdrücklich sagt, erst nachdem die Zeit zu ihrer Erfüllung gekommen, diese Periode vollends abgelaufen war, habe Gott seinen Sohn gesandt. Ist nicht hieraus, besonders wenn man auch noch die Bedeutung des Ausdrucks στοιχεῖα τοῦ κόσμου erwägt, mit welchem der Apostel Gal.

4, 3 das Judenthum bezeichnet, klar zu sehen, dass der Apostel hier auf dem Standpunkt einer grossartigen geschichtlichen Anschauung steht, auf welchem er zwei Perioden der Welt- und Religionsgeschichte unterscheidet, deren erste, die vormessianische, wie man sie auch sonst nach jüdischer Geschichtsanschauung von der messianischen unterschied, er überhaupt als die Periode des *tirocinium* der Welt oder der Weltgeschichte betrachtet, in welcher alles, wie es im Anfang einer jeden in's Grosse gehenden Entwicklung nicht anders sein kann, eine noch rohe und rauhe Gestalt hatte. Diesen Charakter, welchen die Welt damals überhaupt noch an sich hatte, hatte auch das Gesetz, sofern es als νόμος παιδαγωγός die Bestimmung hatte, die Juden unter seine strenge Zucht zu nehmen, und unter ihr so lange zu halten, bis eine neue Periode der Welt- und Religionsgeschichte eintreten sollte, die Periode der geistigen Freiheit, in welcher jener unfreie knechtische Zustand sein Ende erreicht hatte, und gleichsam die noch unmündige, eines Zuchtmeisters bedürftige, Menschheit zum reifen, selbstständigen Manne herangewachsen war. Die Ausdrücke des Apostels sind bei aller Kürze so gewählt, dass sie jeden Gedanken an Willkür ausschliessen sollen. Der Apostel stellt sich ganz in den, wenn auch im Rathschlusse Gottes festgesetzten, doch zugleich durch die Momente einer geschichtlichen Entwicklung bedingten Gang der Sache hinein, welcher keinen andern Verlauf, als eben nur diesen, nehmen konnte, weil ja, wie er andeutet, die Menschheit im Ganzen so gut, als der einzelne Mensch, durch bestimmte Altersperioden hindurchgehen musste. Von diesem Gesichtspunkt aus sah demnach der Apostel in dem Gesetz nur einen für die Jugendperiode der Menschheit bestimmten Zuchtmeister, welcher zunächst nur die Bestimmung hatte, den rohen Ausbrüchen der Sünde Einhalt zu thun. Je weniger aber das Gesetz dieser Bestimmung genügte, desto mehr stellte sich an der Unwirksamkeit des Gesetzes nur die Allgemeinheit der Herrschaft der Sünde heraus. Sollte nun aber der Apostel, da er doch das Gesetz, wenn er auch in ihm nur einen παιδαγωγός sah, unter den Gesichtspunkt der Idee eines göttlichen Erziehungsplans stellte,

nur bei dieser äusserlichen Ansicht vom Gesetz stehen geblieben sein? Dass er dabei nicht stehen blieb, sehen wir aus dem Römerbrief, der Galaterbrief aber bezeugt unstreitig auch durch seine noch schroffere Ansicht vom Gesetz, dass er einer früheren Periode der apostolischen Wirksamkeit des Apostels angehört. Sollte das Gesetz in seiner tiefern Bedeutung aufgefasst werden, so durfte es nicht blos als ein äusserlich zwischen die ἐπαγγελία und die πίστις eingeschobenes Zuchtmittel betrachtet werden, es musste selbst als ein wesentliches Moment in den religiösen Entwicklungsgang eingreifen. Diess konnte nur dadurch geschehen, dass Sünde und Gesetz in ein mehr inneres Verhältniss zu einander gesetzt wurden. Das Object des Gesetzes durften nicht mehr die ihm äusserlich gegenüberstehenden, schon unabhängig von ihm vorhandenen Übertretungen sein, zu welchen es sich blos hemmend und abwehrend verhalten konnte, sie mussten auf ihr Princip zurückgeführt werden, die ἁμαρτία, und diese selbst konnte ihrem Wesen nach nur aus dem Gesetz begriffen werden. Ist das Wesen der Sünde nicht, was sie objectiv ist, sondern das Subjective an ihr, das Bewusstsein, das man von ihr hat, so kann sich die Sünde nur durch das Gesetz realisiren, indem sie sich aber nur im Elemente des Bewusstseins realisirt, wird durch das Gesetz in demselben Verhältniss, in welchem es die Sünde zu ihrer Realität bringt, die innere Möglichkeit ihrer Aufhebung bewirkt. Ihre Spitze hat die durch die Vermittlung des Gesetzes sich entwickelnde Sünde in der durch sie herbeigeführten Entzweiung des Menschen mit sich selbst, in welcher der Mensch der ganzen Macht der Sünde sich bewusst ist, in diesem Bewusstsein aber auch schon innerlich von ihr abgelöst und der Wirksamkeit der Gnade zugewendet ist. Das Gesetz ist auf diese Weise nicht blos ein äusseres Moment der Religionsgeschichte, es ist ein inneres Entwicklungsmoment des religiösen Bewusstseins, es ist das sich in sich selbst vertiefende Bewusstsein der Sünde selbst, und seine Bestimmung im religiösen Entwicklungsgang hat es ebendadurch erfüllt, dass es als das Bewusstsein der Sünde zwischen die Sünde und Gnade vermittelnd eintrat. Diess ist der Stand-

punkt des Apostels im Römerbrief, in welchem das Gesetz nicht blos τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, sondern die δύναμις τῆς ἁμαρτίας ist, und zwar weil διὰ νόμου ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας.

Was das Heidenthum und sein Verhältniss zum Judenthum und Christenthum betrifft, so könnte man für die sittliche Beurtheilung desselben den Grundsatz, welchen der Apostel Röm. 5, 13 anerkennt, dass, wo kein Gesetz ist, auch keine Zurechnung der Sünde ist, in Anspruch nehmen. Allein theils bezeugt die Allgemeinheit des Todes auch im Heidenthum die Allgemeinheit der Herrschaft der Sünde, theils würde die dem Heidenthum zugeschriebene Unzurechnungsfähigkeit in Ansehung der Sünde dasselbe nur auf eine um so niedrigere Stufe des sittlich-religiösen Lebens herabsetzen, da die Bewusstlosigkeit über die Sünde nothwendig einmal zum Bewusstsein der Sünde werden muss. Jener Grundsatz selbst aber findet nicht einmal seine Anwendung auf das Heidenthum, da die Heiden, wenn auch ohne das mosaische Gesetz und insofern ἄνομοι (Röm. 2, 12. 1. Cor. 9, 21), doch nicht schlechthin ohne alles Gesetz waren, sondern vielmehr das natürliche sittliche Bewusstsein, das ihnen von selbst sagt, was sie zu thun und zu lassen haben, bei ihnen die Stelle eines positiven Gesetzes vertrat, Röm. 2, 14 f. Auch im Heidenthum stellt sich daher dieselbe Herrschaft der Sünde dar, wie im Judenthum, und zwar, da das natürliche Gesetz nicht dieselbe Schranke gegen die Sünde sein konnte, wie das positive, nur um so auffallender, in so vielen Äusserungen der rohesten Sinnlichkeit, in welchen das Heidenthum in sittlicher Beziehung tief unter dem Judenthum steht. Der charakteristische Unterschied zwischen dem Heidenthum und Judenthum liegt jedoch nicht auf dieser sittlichen Seite, auf welcher beide im Begriffe der Sünde wieder zusammenfallen, das Heidenthum ist seinem wesentlichen Begriffe nach ein Abfall von der wahren Gottes-Idee, eine Verläugnung und Verkehrung des ursprünglichen Gottesbewusstseins. Es gibt eine ursprüngliche allgemeine Offenbarung Gottes an die Menschheit, welche auch die Heiden das Wesen Gottes, soweit es überhaupt Gegenstand der mensch-

lichen Erkenntniss sein kann, sowohl aus der Natur und Geschichte, als auch aus dem Gewissen, erkennen liess. Dass die Heiden die auf diese Weise auch ihnen von Gott selbst (Röm. 1, 19) mitgetheilte Erkenntniss seines wahren Wesens nicht bewahrten und weiter vervollkommneten, ist daher nur ihre eigene Schuld, es ist eine ihrer Willensfreiheit zuzurechnende sittliche Schuld, deren Quelle der Apostel besonders in dem Undank der Menschen erkennt, Röm. 1, 21. Nachdem sie aber einmal durch die Schuld ihres eigenen freien Willens von dem wahren Gott sich abgewandt hatten, konnten sie sich in ihrem Denken und Vorstellen von dem wahrhaft Seienden nur dem Nichtseienden, dem Eitlen und Nichtigen zuwenden, und es erfolgte so in ihrem von der wahren Gottes-Idee nicht mehr erleuchteten Bewusstsein eine Verdunklung, die sie nicht nur das Wahre nicht erkennen liess, sondern auch die Ursache wurde, dass sie an die Stelle des Wahren das Falsche setzten. Da ihnen mit dem Mangel der wahren Gotteserkenntniss das absolute Princip der Wahrheit fehlte, konnten sie das Princip der Wahrheit nur in sich selbst setzen, und ihre eigenen Gedanken und Vorstellungen für die höchste Weisheit halten. Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, sagt der Apostel Röm. 1, 22 mit offenbarer Beziehung auf die hellenische Philosophie und Bildung, in welcher er demnach ein aller objectiven Wahrheit ermangelndes, aus der unlautern Quelle des menschlichen Egoismus entsprungenes, rein subjectives Wissen sah; der Natur der Sache nach konnte das Heidenthum nicht blos die Negation der wahren Gottes-Idee sein, es musste an die Stelle des negirten Absoluten etwas anderes setzen, das selbst als das Absolute gelten sollte. Wenn auch der absolute Inhalt der Gottes-Idee dem Bewusstsein entschwunden war, so blieb doch das Formelle zurück, dass es überhaupt etwas Absolutes geben müsse. Daher ist das Heidenthum nicht blos die Abwendung von dem wahrhaft Absoluten, sondern die Verkehrung desselben in sein Gegentheil, der falsche Schein, dass das, was an sich nur vergänglicher, endlicher Natur ist, das Absolute selbst sein soll, wie diess der Charakter des heidnischen Götzendienstes ist, in welchem die an sich nur dem absoluten Gott zukom-

mende δόξα auf endliche Wesen übergetragen, diese somit jener als sein falsches Abbild substituirt werden. Das Heidenthum ist, wie es der Apostel auffasst, die theoretische Verkehrung des Endlichen und Absoluten, die Identificirung der Wahrheit oder Wirklichkeit, die nur das Wesen Gottes selbst ist, mit dem Unwahren und Unwirklichen, der Lüge, die Gleichstellung des Geschöpfs und des Schöpfers. Wie der Grundirrthum des Heidenthums eine unnatürliche Umstellung der wahren natürlichen Ordnung des Universums ist, so konnte sie sich auch praktisch im sittlichen Leben der Menschen auf gleiche Weise nur durch eine Verkehrung der natürlichen Verhältnisse äussern. Gehören beide, Heidenthum und Judenthum, unter den gemeinsamen Begriff der ἁμαρτία, so ist dagegen der specifische Unterschied zwischen dem Judenthum und Heidenthum derselbe, wie zwischen Sünde und Laster, sofern das Laster von der Sünde sich dadurch unterscheidet, dass es nicht blos die Übertretung eines bestimmten Gebots ist, das auch etwas blos Äusseres betreffen kann, sondern eine innere Unsittlichkeit, eine Herabwürdigung, Beschimpfung, Verunreinigung der eigenen Natur, was der Apostel Röm. 1, 24 mit den Worten meint: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς — εἰς ἀκαθαρσίαν (V. 26 εἰς πάθη ἀτιμίας) τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς. In der Reihe der heidnischen Laster selbst stellt nun der Apostel als für das Heidenthum am meisten charakteristisch diejenigen voran, in welchen die widernatürliche Umkehrung der natürlichen Ordnung sich am unmittelbarsten darlegt, V. 26. 27. Diese praktische Verkehrtheit leitet der Apostel selbst aus der dem Heidenthum überhaupt eigenen theoretischen Verkehrung des Bewusstseins ab, wenn er V. 28 sagt: Wie sie nicht für würdig erachtet haben, Gott zu haben in der Erkenntniss, so gab sie Gott in eine unwürdige Gesinnung dahin, dass sie thaten, was sich nicht geziemt. Die sittliche Selbstentwürdigung, in welche sie verfielen, war die natürliche und insofern auch von Gott geordnete Folge des inadäquaten Verhältnisses, in welches ihr religiöses Bewusstsein zur Idee Gottes gekommen war. Aus einem andern Gesichtspunkt konnte der Apostel das Heidenthum nicht betrachten,

wenn er, was das Hauptmoment seiner Ansicht ist, davon ausgieng, dass das Heidenthum ein aus der sittlichen Abkehrung des Willens von Gott entstandener Abfall von der wahren Gottes-Idee sei. So wahr und tief gedacht nun auch ist, was der Apostel zur Charakteristik des Heidenthums sagt, so ist es doch nur die eine Seite der Sache, wenn man das Wesen des Heidenthums blos aus einer sittlichen Verirrung ableitet, die andere Seite der Betrachtung, die auch dazu gehört, ist, dass diese sittliche Verirrung so tief eingreifende Folgen nicht hätte haben können, wenn das Gottesbewusstsein von Anfang an ein klareres und kräftigeres gewesen wäre. Dass es diess nicht war, von Anfang an diesen wesentlichen Mangel hatte, überhaupt auf einem Punkte stund, von welchem aus es sich erst entwickeln und von dem natürlichen Element, mit welchem es zusammengewachsen war, sich befreien musste, muss auch in Betracht gezogen werden, wenn alle Momente zusammengenommen werden sollen, die den vollständigen Begriff des Wesens der heidnischen Religion geben. Der Apostel hält sich Röm. 1, 19 f., da es ihm um die sittliche Würdigung des Heidenthums zu thun ist, vorzugsweise an jene Eine Seite, dass aber auch die andere nicht ausserhalb seines Gesichtskreises lag, ist schon daraus zu sehen, dass er überhaupt verschiedene Momente und Perioden des religiösen Entwicklungsganges der Menschheit unterscheidet. Stellte er, wie schon aus Gal. 3, 19 f. 4, 1 f. gezeigt worden ist, das Judenthum unter diesen Gesichtspunkt, so konnte ihm schon desswegen derselbe Gesichtspunkt für das Heidenthum nicht zu fern liegen, aber in demselben Abschnitte des Galaterbriefs fasst er ja ausdrücklich Heidenthum und Judenthum unter einem Begriffe zusammen, durch welchen beide auf dieselbe untergeordnete Stufe der religiösen Entwicklung gestellt werden. In diesem Sinne ist unstreitig der vom Apostel Gal. 4, 3. 9 gebrauchte Ausdruck τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu nehmen. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind nicht die Elemente als die Grundprincipien im physischen Sinne, sondern die Elemente als Anfangsgründe des Unterrichts, wie sie für solche sich eignen, die als νήπιοι noch im Kindesalter sind. Da die στοιχεῖα in jedem Falle das Gesetz sind,

und da die νήπιοι, für welche die στοιχεῖα bestimmt sind, zuvor schon in die Kategorie der Knechte gesetzt sind (4, 1), so bezeichnet der Apostel auch das Verhältniss zu den στοιχεῖα als ein Verhältniss der Knechtschaft. Dabei ist aber doch das Gesetz in dem Ausdruck στοιχεῖα aus einem andern Gesichtspunkt aufgefasst, als wenn es der Apostel einen παιδαγωγός nennt. Es ist doch wenigstens nicht blos zur Zucht und Strafe da, nicht blos für diesen negativen Zweck, sondern auch den positiven des Unterrichts, der νήπιος soll, wie es seinem Alter gemäss ist, in den ersten Elementen unterwiesen werden, das Gesetz hat demnach nicht blos jene disciplinarische, sondern auch diese höhere didactische Bestimmung. Was das hinzugesetzte τοῦ κόσμου betrifft, so kann, da von Perioden der religiösen Entwicklung die Rede ist, κόσμος hier eigentlich nur die Welt- und Religionsgeschichte sein. Die Anfangsgründe, in welchen der νήπιος unterrichtet wird, sind die Elemente und Anfänge der Welt selbst in ihrem erst beginnenden geschichtlichen Verlauf, in welchem sie noch in einem rohen, unvollkommenen Zustand war, und noch harte und strenge Formen hatte. Es ist nun zwar unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου vorzugsweise das Gesetz zu verstehen, aber nur sofern es unter den allgemeinen Gesichtspunkt einer religiösen Entwicklung gestellt ist, die noch ganz den Charakter eines rohen Anfangs an sich trägt. Schon diess macht wahrscheinlich, dass der Apostel unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου beides zugleich begreift, das Judenthum und das Heidenthum, kein Zweifel kann aber darüber sein, wenn der Apostel V. 9, wo er zu Heidenchristen spricht, ihre Hinneigung zum Judenthum, zu welchem die Judenchristen sie hinziehen wollten, ein Zurückkehren zu jenen στοιχεῖα nennt, die er als unkräftig und armselig bezeichnet, weil sie nichts enthalten, woraus sich ein kräftiges geistiges Leben entwickeln kann. Wo Gott noch nicht als Geist gewusst ist, wo man es, wie diess ja der Begriff der στοιχεῖα ist, nur mit Materiellem zu thun hat, mit Sinnlichem, Fleischlichem, da ist auch noch alles todt und leer, es fehlt noch an dem wahren Lebensprincip, an einem geistigen Inhalt. Beide Religionen stehen noch auf der Elementarstufe der Religion,

weil sie noch am Materiellen hängen, sie setzen das Wesen der Religion in Dinge, welche sich noch ganz auf die Sphäre des physischen Lebens beziehen. Die στοιχεῖα sind daher zwar die Anfangsgründe, Elemente der Religion, aber der Ausdruck στοιχεῖα soll doch zugleich darauf hinweisen, dass diese Elementarreligion sich noch ganz an die Elemente, Principien, Substanzen des äussern physischen Lebens hält. Auch das Judenthum hatte so viele rein natürliche Elemente in sich, es war auch an Natürliches, Materielles, wie an Tage, Monate, bestimmte Zeiten geknüpft, war also auch eine Naturreligion, welcher die physischen στοιχεῖα zu Grunde lagen, so dass das Natürliche als solches auch religiöse Bedeutung haben sollte. Unter den στοιχεῖα, als den Elementen der Religion [1]), dachte sich also der Apostel zugleich die

---

1) Diese Bedeutung, Elemente der Religion, oder Anfangsgründe der Religionserkenntniss, wie man die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gewöhnlich nimmt, will Neander a. a. O. S. 636 ganz ausschliessen, und zwar aus dem Grunde, weil man annehmen müsste, dass Paulus mit denselben einen allgemeinen, in gewissem Maasse auf Heidenthum und Judenthum zugleich anwendbaren Begriff, bezeichnen wollte. Wie sich diess vereinigen lasse mit den Ideen des Paulus, der das Judenthum zwar als einen nur untergeordneten und vorbereitenden, aber doch durch Gottes Offenbarung selbst gegründeten Standpunkt in der Religion anerkannte, der hingegen in dem Heidenthum als solchem, dem Götzendienst, von dem er hier spreche, nicht einen untergeordneten Standpunkt der Religion, sondern etwas der Religion durchaus Fremdartiges gesehen habe, eine aus der Sünde herrührende Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewusstseins? Wenn nun aber Neander dafür die Erklärung vorschlägt: Das Gebundensein der Religion an sinnliche Formen, also ihr Befangensein in der Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt, ist das Gemeinsame des Juden- und Heidenthums, so muss man fragen, ob denn diess nicht auch ein allgemeiner, in gewissem Maasse auf Heidenthum und Judenthum zugleich anwendbarer Begriff ist? Welcher logische Unterschied soll denn zwischen der einen und der andern Erklärung sein? Und welche Schwierigkeit kann es der Sache nach haben, dass Paulus einerseits das Heidenthum dem Judenthum gleich, andererseits unter dasselbe setzte? [Nur die eine Seite der vorstehenden Erklärung der στοιχεῖα τ. κ. (über deren Bedeutung im Colosserbrief S. 34 zu vgl.) hält Baur neutest. Theol. 171 fest, wenn er sagt, die στοιχ. τ. κ.

physischen Elemente, welchen man in beiden Religionen, der jüdischen und der heidnischen, auf eine unfreie, ungeistige Weise diente.

Bei allem diesem steht das Heidenthum tief unter dem Judenthum, das ja überdiess nicht blos aus dem Gesetz, sondern auch aus den über dem Gesetz stehenden Verheissungen besteht. Wie das Heidenthum zwar auch ein Gesetz in sich hat, aber doch wesentlich verschieden vom Gesetz ist, so ist es zwar auch Religion, aber auch wieder keine Religion, weil sich der Begriff der Religion erst in der Form der Offenbarung realisirt. Darum steht das Judenthum, so negativ es sich sonst zum Christenthum verhält, doch darin auf gleicher Linie mit dem Christenthum, dass es auch eine διαθήκη ist, eine besondere Veranstaltung Gottes, durch welche er in ein bestimmtes Verhältniss zu den Menschen getreten ist; es gibt eine alte und eine neue διαθήκη, 2. Cor. 3, 6. 14, und beide διαθῆκαι hängen so eng und wesentlich zusammen, dass die alte die Voraussetzung der neuen ist. So wenig die Beschneidung irgend eine religiöse Bedeutung für den Christen hat, so kann man doch im Grunde nicht unmittelbar vom Heidenthum, sondern nur durch die Vermittlung des Judenthums zum Christenthum übertreten, man muss mit der alten διαθήκη bekannt sein, um die neue recht zu verstehen. Hieraus ist es zu erklären, warum der Apostel, so oft er in seinen Briefen auf das A. T. zu reden kommt, zwischen dem heidenchristlichen und judenchristlichen Theil seiner Leser keinen Unterschied

---

seien die physischen Elemente und Substanzen als Grundlage der heidnischen Naturreligion, namentlich die Gestirne; auch die jüdische Religion habe in so Vielem, in ihren Symbolen und Ceremonien, in ihren Festgebräuchen und Speisegesetzen, in so manchen Satzungen, wie auch in ihrer Beschneidung, denselben Naturcharakter; das Natürliche, Materielle, Sinnliche sei in den beiden so sehr die Grundanschauung und das Princip des religiösen Bewusstseins, dass der Mensch darin noch ganz in seinem unfreien Verhältniss zu Gott sich darstelle, er kenne in beiden Gott noch nicht als Geist. Er folgt hierin Schneckenburger, was sind die στοιχ. τ. κ.? Theol. Jahrb. VII, 1848, S. 445 ff.

Zus. d. H.]

macht, und selbst wenn er zu Heidenchristen spricht, die Mitglieder der alten Religionsverfassung geradezu ihre Väter nennt, 1. Cor. 11, 1, wodurch beide Religionsverfassungen als ein in sich zusammenhängendes Ganzes bezeichnet werden. Diess ist der wesentliche Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum, der περιτομή vor der ἀκροβυστία, wenn auch zwischen Heiden und Juden in ihrer Beziehung zum Christenthum kein Unterschied ist, beide hierin sich völlig gleich sind, so geht doch, sobald beide nur mit einander verglichen werden, der Ἰουδαῖος dem Ἕλλην voran, Röm. 1, 16. Der Jude steht auf einer höhern Stufe des religiösen Bewusstseins, oder, wie der Apostel Röm. 3, 1 den Vorzug der περιτομή vor der ἀκροβυστία bestimmt, ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ τῇ περιτομῇ, wobei, wie sich von selbst versteht, nicht an die Beschneidung als solche, sondern nur an das Judenthum als die Religion der Beschnittenen zu denken ist. Dem Judenthum ist etwas anvertraut, was das Heidenthum nicht hat, es ist etwas Eigenthümliches in dasselbe niedergelegt, was treu zu bewahren ist, es hat sich Gott in ihm auf besondere Weise ausgesprochen, oder es hat mit Einem Worte die Religion in der Form der Offenbarung in sich. Als die Religion der Offenbarung ist sie auch die Religion der Verheissung, welche ideell schon in sich hat, was im Christenthum sich verwirklicht hat. Die Israeliten sind es, welchen die Sohnschaft gehört und die sichtbare Gegenwart Gottes, die Bünde und die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheissungen, welchen die Väter gehören, von welchen Christus dem Fleische nach abstammt, wofür der über alles erhabene Gott in Ewigkeit zu preisen ist, Röm. 9, 4. 5. Auch das gehört unter den Gesichtspunkt desselben Identitätsverhältnisses, in welchem das Judenthum zum Christenthum steht, dass in ihm typisch, symbolisch, allegorisch schon alles enthalten ist, was der eigenthümliche Vorzug des Christenthums ist. Die Taufe der Israeliten auf Moses ist ein Vorbild der christlichen Taufe, ihre Speise und ihr Trank in der Wüste ein Vorbild des christlichen Abendmahls, 1. Cor. 10, 1 f., das geschlachtete Passahlamm ein Typus des am Passahfest getödteten Christus, 1. Cor. 5, 7.

Judenthum und Christenthum verhalten sich also, wie das typische Bild und die Sache, auf die es sich bezieht.

Sechstes Kapitel.

Das Christenthum als neues Princip der weltgeschichtlichen Entwicklung.

Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum kann nur als das der absoluten Religion zu den ihr vorangehenden untergeordneten Formen der Religion bestimmt werden. Es ist der Fortschritt von der Knechtschaft zur Freiheit, von der Unmündigkeit zur Mündigkeit, dem Jugendalter der Menschheit zur Periode männlicher Reife, vom Fleische zum Geist, der Fortschritt aus einem Zustande, in welchem man noch so wenig etwas vom Geiste Gottes in sich vernimmt, dass man überhaupt noch kein höheres leitendes Princip in sich hat, wie im Heidenthum, 1. Cor. 12, 2. 3, oder, wie im Judenthum, noch ganz in den peinlichen Gegensatz zwischen Gesetz und Sünde hineingestellt ist, zum wahrhaft geistigen, mit seinem bestimmten Inhalt erfüllten, mit sich einigen Bewusstsein. Im Christenthum erst weiss sich der Mensch in das Element des Geistes und des geistigen Lebens erhoben, sein Verhältniss zu Gott ist jetzt erst das Verhältniss des Geistes zum Geist. Das Christenthum ist wesentlich die Religion des Geistes, wo aber der Geist ist, da ist auch Freiheit und Klarheit, die klare, durch nichts getrübte Identität des Selbstbewusstseins mit sich. Was aber das Christenthum in diesem Sinne als die absolute Religion ist, ist es wesentlich nur durch Christus. Nur an Christus lässt sich daher auch die Art und Weise nachweisen, wie der Übergang von der ersten, Heidenthum und Judenthum in sich begreifenden Periode zur zweiten vermittelt wird. Freilich aber sollte man ebendesswegen an einen durch die Natur der Sache selbst vermittelten Übergang gar nicht denken, da ja nach der Ansicht des Apostels Christus nur auf übernatürliche Weise in die Geschichte der Welt und das Leben der

Menschheit eintritt. Das Christenthum entsteht dadurch, dass Gott seinen Sohn sendet. Dieses Übernatürliche hält aber den Apostel nicht ab, die Erscheinung Christi und des Christenthums doch wieder unter den Gesichtspunkt eines geschichtlichen, durch verschiedene Momente vermittelten, Entwicklungsganges zu stellen. Alle jene Gegensätze, von deren Gesichtspunkt aus der Apostel das Christenthum betrachtet, wie zwischen Knechtschaft und Freiheit, Unmündigkeit und Mündigkeit, Sünde und Gnade, Tod und Leben, Fleisch und Geist, dem ersten und zweiten Adam, schliessen auch die Idee eines immanenten, durch den Gegensatz gegenseitig sich bedingender Momente vermittelten Entwicklungsprocesses in sich. So übernatürlich die ganze Erscheinung des Christenthums ist, sie soll doch zugleich theils ideell aus dem wesentlichen innern Zusammenhang des einen Moments mit dem andern, theils geschichtlich aus ihrem geschichtlichen Bedingtsein begriffen werden. Das Erstere ergibt sich schon aus dem Process, in welchem die Sünde an dem Gesetz zum Bewusstsein der Sünde, als zur nothwendigen Voraussetzung der Empfänglichkeit für die Gnade, sich entwickelt, das Letztere spricht der Apostel am unmittelbarsten Gal. 4, 4 aus: Als die Erfüllung der Zeit gekommen war, schickte Gott seinen Sohn als einen γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν, womit gesagt werden soll, Gott habe den Menschen Jesus, als er ihn zum Messias, oder Sohn Gottes, bestimmte, ganz in die geschichtliche Entwicklung hineingestellt, in welcher die Erfüllung der Zeit erfolgen und die eine Periode in die andere übergehen sollte. Ebendesswegen sollte er wesentlich Mensch sein, und ganz wie ein anderer Mensch in die Welt eintreten, als ein γενόμενος ἐκ γυναικός, welche Beziehung des als Mensch Geborenseins die Annahme einer übernatürlichen Erzeugung an sich zwar nicht unmöglich, in einem solchen Zusammenhang aber nicht gerade sehr wahrscheinlich macht. Der vom Weibe Geborene ist ja gerade der auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege entstandene Mensch, welcher als γενόμενος ἐκ γυναικός, wie als γενόμενος ὑπὸ νόμον, noch ganz den Charakter der

στοιχεῖα τοῦ κόσμου an sich trägt. Der Gedanke des Apostels scheint zu sein, weil in ihm erst der Umschwung aus der einen Weltperiode in die andere erfolgen sollte, musste er auch noch die erste Periode in sich darstellen. Wie er durch seine Geburt in die menschliche Ordnung eintrat, so stund er auch unter dem Gesetz, auch an ihn machte das Gesetz dieselbe Forderung, die es an alle andern Menschen machte, er wurde sogar zum Fluch des Gesetzes, aber nur dazu, um, indem er um dieses Fluches willen starb, und so die Schuldforderung des Gesetzes tilgte, vom Gesetz zu befreien, und so die Menschen als frei vom Gesetz zu Kindern Gottes zu machen, zu υἱοὶ θεοῦ, wie er selbst im eminenten Sinne der υἱὸς θεοῦ ist, als derjenige, in welchem die Menschheit, im Bewusstsein ihrer Einheit mit Gott, das Princip nicht ihres unfreien, sondern freien, nicht mehr unmündigen, sondern mündig gewordenen Daseins hat. Wie es also im Wesen der menschlichen Natur liegt, dass der Mensch vom unmündigen Knaben und Jüngling zum selbstständigen reifen Manne, vom Unfreien zum Freien, vom Knechte zum Sohne wird, so ist Christus in der dazu bestimmten Zeit, d. h. in der Zeit, in welcher die Menschheit dazu reif geworden war, als Sohn in sie eingetreten. So betrachtet ist das Christenthum nicht blos etwas äusserlich in die Menschheit Hereingekommenes, sondern, wie man auch dabei die Person Christi sich vorstellen mag, eine Stufe der religiösen Entwicklung, welche aus einem innern, der Menschheit immanenten Princip hervorgegangen ist, der Fortschritt des Geistes zur Freiheit seines Selbstbewusstseins, in deren Periode er erst, wenn er die Periode der Unfreiheit und Knechtschaft durchgemacht hat, eintreten kann. Als das Princip dieser zweiten Periode der Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist Christus der zweite Adam gegenüber dem ersten, durch welchen Gegensatz das Christenthum gleichfalls ganz als eines der Momente eines immanenten Entwicklungsganges aufgefasst wird. In diesem Gegensatz des ersten und zweiten Adam liegen die Hauptideen, deren weitere Entwicklung hieher gehört.

Sünde und Tod sind die herrschenden Mächte der Periode des

ersten Adam. Der Tod ist der Sünde Sold, d. h. so gewiss jeder Mensch sündigt, so gewiss stirbt er auch. Durch diese Allgemeinheit der Herrschaft des Todes unterscheidet sich also die erste Periode von der zweiten, aber sterben denn die Menschen in der zweiten Periode nicht eben so gut wie in der ersten? Und wenn der Tod um der Sünde willen erfolgt, die verdiente Strafe derselben ist, wie kann der Apostel sagen Röm. 3, 25, Gott habe die von Christus begangenen Sünden ungestraft gelassen? Starben die Menschen auch in dieser Periode, so büssten sie ja eben durch ihren Tod die Strafe, die sie durch ihre Sünden verschuldet hatten, und hatten daher auch kein Sühnmittel mehr nöthig. Und wenn Gott in dem Tode Christi ein allgemeines Sühnmittel zur Vergebung der Sünden aufgestellt hat, somit die Sünde nicht mehr die Macht hat, vermöge welcher nur der Tod der Sold der Sünde ist, und die in der ersten Periode durchaus waltende Macht des Todes in der zweiten gebrochen sein soll, so sollten ja jetzt alle, welche die durch Christus geschenkte Gnade und mit ihr die das Leben mittheilende Rechtfertigung in sich aufgenommen haben, nicht mehr sterben. Sterben sie aber gleichwohl auch jetzt, welcher Unterschied ist so zwischen der ersten und zweiten Periode? Oder wäre die von Gott in der ersten Periode bewiesene Langmuth davon zu verstehen, dass Gott das Menschengeschlecht nicht aussterben liess, dass auf die Sterbenden immer wieder Lebende folgten, so kann ja diess auch in der zweiten Periode nicht anders sein, und man weiss daher noch nicht, worin der so grosse Unterschied der einen Periode von der andern bestehen soll, wenn doch das herrschende Princip der einen der Tod, das der andern das Leben ist. Bei der Beantwortung dieser Fragen kommt es darauf an, die Begriffe, welche der Apostel mit den Worten θάνατος und ζωή verbindet, richtig aufzufassen und sie in der Bedeutung zu nehmen, in welcher sie dem Apostel immer beides zugleich in sich begreifen, sowohl das Physische als das Ethische, so dass diese beiden Gebiete des Lebens in ihrer gegenseitigen Beziehung nicht gedacht werden können, ohne dass man auch auf die Einheit, in welcher beide ihre gemeinsame Wurzel

haben, zurückgeht. Tod und Leben stehen einander gegenüber wie der erste und zweite Adam. Im ersten Adam sterben die Menschen, im zweiten stehen sie zum Leben auf, nämlich die, die an ihn glauben, aber ebendesswegen, weil es nur die sind, die an ihn glauben, sehen wir hier schon, wie der physische Begriff des Lebens in den ethischen hinübergreift. Wenn die Menschen im ersten Adam sterben, so kann diess zunächst nur vom physischen Tode verstanden werden, sie sterben, indem die Sünde ihren Verlauf dadurch in ihnen nimmt, dass sie, als der Sold der Sünde, den Tod zur Folge hat. Es ist diess ja aber nur der physische Tod, welchem der Mensch in jedem Fall dem Leibe nach unterworfen ist, ohne dass es desswegen um seine Existenz überhaupt geschehen ist. Warum wird also auf den Tod in diesem Sinn so grosses Gewicht gelegt? Allein es kommt nun hier schon in Betracht, welche Bedeutung nach jüdischer Anschauungsweise der Leib als wesentliches Element der menschlichen Individualität und Persönlichkeit hat. Ohne den Leib fehlt dem Menschen die materielle Grundlage seiner Existenz, ist er auch nur dem Leibe nach dem Tode anheimgefallen, so herrscht überhaupt die Macht des Todes über ihn, mit allem, was mit dem Begriff des Todes zusammengedacht werden kann, es gibt für ihn kein Leben, keine Seligkeit, keinen Zusammenhang mit dem Reiche Gottes. Soll also dieser für ihn durch den Tod nicht völlig abgeschnitten sein, das Leben überhaupt nach dem leiblichen Tode noch einen Werth für ihn haben, so muss er vor allem darüber Gewissheit erhalten, dass auch für sein leibliches Leben der Tod keine schlechthin vernichtende Gewalt hat. Diess ist die hohe Bedeutung, welche die Auferstehung Jesu für das christliche Bewusstsein hat, als der thatsächliche Beweis, dass es auch eine den Tod überwindende Macht des Lebens gibt. Der leibliche Tod ist durch das leibliche Leben aufgehoben, es ist durch die Auferstehung Jesu ein neues Princip des Lebens in die Menschheit eingetreten. Wie aber der leibliche Tod nicht blos das natürliche Ende des Lebens ist, sondern als der Sold der Sünde unter einem göttlichen Verdammungsurtheile erfolgt, so kann auch das durch die Auferstehung

Jesu der Menschheit mitgetheilte Leben nicht schlechthin nur als Leben im physischen Sinne genommen werden. Dem κατάκριμα des Todes steht, wie der Apostel Röm. 5, 18 mit einem prägnanten Ausdrucke sagt, gegenüber die δικαίωσις ζωῆς, d. h. das durch die Auferstehung Jesu der Menschheit geschenkte Leben ist bedingt durch alles dasjenige, wodurch der Mensch aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Rechtfertigung erhoben wird, und nur durch diese Vermittlung wird es auch als physisches Leben zum Leben im wahren und vollen Sinne. Vor allem aber hängt die Gewissheit, dass es überhaupt ein solches Leben gibt, in welchem der Tod überwunden und aufgehoben ist, an der grossen Thatsache der Auferstehung Jesu, welche daher der Apostel selbst für die Grundlehre des christlichen Glaubens erklärt. Unter den ersten Hauptpunkten, schreibt der Apostel 1. Cor. 15, 3 den Korinthiern, habe er, was er selbst auch mitgetheilt erhalten habe, vorgetragen, dass Christus für unsere Sünden gestorben nach der Schrift, und begraben worden, und dass er auferstanden ist am dritten Tag. Da das Gestorben- und Auferstandensein eine äussere geschichtliche Thatsache ist, von welcher das Christenthum selbst einen positiven geschichtlichen Charakter erhält, durch welchen es als der λόγος τοῦ σταυροῦ in seiner gegebenen Objectivität von der durch das Denken producirten Wahrheit wesentlich verschieden ist (1. Cor. 1, 18), so kommt alles auf die Beglaubigung jener Thatsache an, über welche daher auch der Apostel durch die nicht blos den ältern Aposteln, sondern auch ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinungen Jesu die nöthige Bürgschaft zu geben nicht unterlässt. Die Apostel sind als Verkündiger des Evangeliums wesentlich Zeugen der Auferstehung Jesu, 1. Cor. 15, 15. Was aber durch die Auferstehung Christi geschehen ist, ist nicht blos diese einzelne Thatsache, sondern sie enthält zugleich eine allgemeine Wahrheit. Wäre die Auferstehung der Todten überhaupt schlechthin unmöglich, so hätte auch Christus nicht auferstehen können. Dass es also eine Auferstehung vom Tode gibt, wenigstens sofern sie möglich ist, ist der Menschheit zuerst durch die Auferstehung Christi zum Bewusstsein gekommen. Dem Chri-

das Lebendigwerden nur auf die Seligkeit beschränken, es gilt aber doch zugleich allgemein, da das in Christus zu seiner Realität gekommene Princip an sich wirksam und kräftig genug ist, alle zur Auferstehung zum seligen Leben zu beleben. Wie Tod und Leben, wie Sterben und Auferstehen, verhalten sich Adam und Christus zu einander. Es ist dieselbe menschliche Natur, die in dem Einen untergeht, in dem Andern aufersteht. Dass es aber so ist, das Eine nicht ohne das Andere sein kann, beide, Tod und Auferstehung, Momente desselben Entwicklungsprocesses sind, begründet der Apostel dadurch, dass er Adam und Christus in dasselbe Verhältniss zu einander setzt, in welchem das physische und das pneumatische Princip zu einander stehen. Denn so steht geschrieben, sagt der Apostel V. 45, der erste Mensch Adam wurde zu einer lebenden Seele, der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geist. Das Pneumatische war aber nicht das erste, sondern das Psychische, und auf dieses folgte erst das Pneumatische. Der erste Mensch war irdisch aus Erde, der zweite Mensch ist der Herr vom Himmel. Wie der Irdische war, so sind auch die Irdischen, und wie der Himmlische war, so sind auch die Himmlischen, und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen, denn Fleisch und Blut können ja das Reich Gottes nicht ererben, noch das Vergängliche die Unvergänglichkeit. Es gibt also nicht blos ein materielles, irdisches, sondern auch ein geistiges, himmlisches Leben, nicht blos einen physischen Adam, sondern auch einen pneumatischen, da jedoch der Apostel von des Auferstehung spricht, will man blos an die leibliche Beschaffenheit des Urmenschen denken, womit der Apostel beweisen wolle, dass es verschiedene Arten von Körpern gebe, höhere und niedere, physische und pneumatische, und dass der Mensch von dem Niedern zu dem Höhern sich erhebe, indem das Menschengeschlecht zuerst nach dem Typus des Urmenschen einen irdischen Körper erlange und erst in einer künftigen Periode nach dem Typus des Erlösers, nämlich seines verklärten Körpers, einen höhern überirdischen zu erwarten habe, also dem jetzigen menschlichen Körper eine verherrlichende Änderung

bevorstehe. Es ist aber vielmehr klar, dass der Apostel, wenn er den ersten Adam eine lebende Seele, den zweiten einen lebendig machenden Geist, den einen psychisch und irdisch, den andern geistig und himmlisch nennt, sie nicht blos nach ihrer leiblichen Beschaffenheit, sondern nach ihrer ganzen Persönlichkeit betrachten will, wie er ja auch unter der Auferstehung nicht blos die Herstellung des Leibs, sondern das höhere kräftigere Leben überhaupt, dessen wesentliches Element der verklärte Leib ist, versteht [1]). Es erhellt diess auch aus allem demjenigen, was der Apostel zur Begründung seiner Idee der Auferstehung sagt. Die Auferstehung ist ihm keineswegs nur eine durch einen übernatürlichen Akt Gottes momentan eintretende Veränderung des menschlichen Körpers, wie diess die äusserliche jüdische Vorstellung war, sondern sie ist eine Form und Stufe des Lebens, die im ganzen Zusammenhang des organischen Lebens, des Natur- und Menschenlebens, begründet ist. Daher stützt er die Behauptung ihrer Möglichkeit auf folgende Hauptgründe: 1) Die Natur zeige uns ganz analoge Erscheinungen, Veränderungen, bei welchen neben der Identität der Substanz aus Tod und Verwesung neues Leben hervorgeht. Das Samenkorn, wie es sowohl stirbt als wieder auflebt, ist das natürlichste Bild der Auferstehung. V. 36—38. 2) Die Natur zeigt uns eine grosse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von Körpern, oder Wesen, minder vollkommene und solche, die einen weit höhern Grad von Vollkommenheit haben. Daraus ist zu schliessen, dass auch der Mensch nicht blos eine sterbliche, sondern auch eine unsterbliche Natur haben kann,

1) Es ist nur von der Persönlichkeit und Substanzialität des Menschen in den beiden vom Apostel unterschiedenen Perioden seines Daseins zu verstehen, wenn der Apostel 1. Cor. 15, 44 sagt: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν, ἔστι σῶμα ψυχικὸν καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν. Man darf nicht übersehen, dass dem Apostel σῶμα ein ganz anderer weit höherer Begriff ist, als σάρξ. Von einer Auferstehung der σάρξ ist bei dem Apostel gar nicht die Rede, die σάρξ ist gar kein Element der Persönlichkeit der Auferstandenen. Die Auferstandenen existiren nur in einem σῶμα πνευματικόν, σῶμα ist daher dem Apostel überhaupt die concrete Form, in welcher ein Wesen die Substanzialität seines Daseins hat.

V. 39—43. 3) Wie die beiden Elemente des menschlichen Wesens ψυχή und πνεῦμα sind (die ψυχή in dem Sinne, in welchem sie als das sinnliche Element auch die σάρξ in sich begreift und der ψυχικός so viel ist als der σαρκικός), so dass durch Adam und Christus, den ersten und zweiten, den irdischen und himmlischen Menschen, die beiden einander entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens, die im Menschen zur Einheit verbunden sind, repräsentirt werden, so kann das Verhältniss des gegenwärtigen Lebens zum künftigen nur als der Fortgang vom psychischen Leben zum pneumatischen gedacht werden. Steht der Mensch im Zustand des gegenwärtigen Lebens auf der Stufe des psychischen Lebens, was ist natürlicher, als dass auf diese untergeordnete Stufe eine höhere Lebensentwicklung, die Stufe des pneumatischen Lebens, folgen werde. V. 44 f. Indem nun aber der Apostel Adam und Christus nicht blos als die Principien des Todes und des Lebens, einander gegenüberstellt, so dass die Menschen in dem Einen sterben, in dem Andern auferstehen, sondern sie auch, als ψυχή und πνεῦμα, das sinnliche und geistige Princip, betrachtet, zu Trägern der beiden grossen geschichtlichen Perioden macht, in welchen das Leben der Menschheit sich entwickelt, so stellt er sich auch hier wieder das Leben der Menschheit im Grossen ganz nach der Analogie des Individuellen vor. Wie im Leben des einzelnen Menschen in der ersten Periode seines Alters das psychische Element, die sinnliche Seite seiner Natur, das weit Überwiegende ist, so dass in der Einheit des menschlichen Organismus das geistige Princip an sich zwar keineswegs fehlt, aber noch ganz unentwickelt ist, wie sodann auf diese psychische Periode eine andere folgt, in welcher erst das bisher noch unentwickelte Princip mehr und mehr zu seiner Entwicklung kommt, und das herrschende Princip in dem zu seiner Mündigkeit, zur Reife des männlichen Alters, zur Freiheit des geistigen Selbstbewusstseins gekommenen Menschen wird, so ist es auch in der Menschheit im Grossen nicht anders, sofern der Gang ihrer Entwicklung in den beiden die Perioden ihrer Geschichte bestimmenden Principien, Adam und Christus, sich darstellt. Die Menschheit lässt in ihrer

ersten Periode ebensosehr nur die psychische, sinnliche, fleischliche, der Sünde unterliegende Seite der menschlichen Natur hervortreten, als dagegen in der zweiten das geistige Princip, so bald es in das Bewusstsein und die Geschichte der Menschheit eingetreten ist, das Vorherrschende, Überwiegende, das ganze Denken, Wollen und Thun des Menschen bestimmende wird. Hieraus ergeben sich für die beiden durch Adam und Christus repräsentirten Perioden der Menschheit und das Abhängigkeitsverhältniss derselben von dem einen wie von dem andern zwei wichtige Betrachtungen. So wenig auch der Apostel die Sünde in Adam und den von ihm abstammenden Menschen anders als aus der Freiheit des Willens ableiten konnte, so konnte er doch zugleich die Herrschaft der Sünde in der ersten Periode nur als das natürliche Übergewicht der sinnlichen Seite der menschlichen Natur betrachten, wie dasselbe aus dem Verhältniss der beiden Elemente des menschlichen Wesens und dem dadurch bedingten Entwicklungsgang der Menschheit sich von selbst ergeben musste. Als ein irdischer, sinnlicher Mensch, wie Adam war, hatte er noch nicht die Kraft in sich, die sinnlichen Triebe seiner Natur zu bezwingen, und dem in ihr liegenden Hang zur Sünde zu widerstehen. Wenn er in der Freiheit seines Willens an sich das Vermögen dazu gehabt hätte, so wurde doch sein Wille noch zu wenig durch alle jene Motive unterstützt, die nur aus der Vernunft und dem schon mehr entwickelten geistigen Bewusstsein genommen werden können. Dieses Übergewicht der Sinnlichkeit, diese Unkräftigkeit des sittlichen Willens, dieser Hang zur Sünde gehörte an sich zur menschlichen Natur, und der Apostel deutet mit keinem Wort an, dass er etwas erst durch die Sünde des ersten Menschen Entstandenes war, ja er musste sogar das Gegentheil annehmen, da Adam, wenn er einen solchen Gegensatz zu Christus bilden sollte, wesentlich nichts anderes als ψυχικὸς und ἐκ γῆς χοϊκὸς sein konnte. Wie Adam ganz diese Seite der menschlichen Natur repräsentirt, als ihr Princip und die Einheit der Menschen, in welchen es das herrschende ist, so sehen wir dagegen in Christus die andere geistige Seite mit ihrem geistigen Princip; aus diesem

Gegensatz der beiden Principien ist nun aber auch zu sehen, dass es keineswegs nur der künftige Zustand der den adamitischen Tod aufhebenden Auferstehung ist, woran bei Christus gedacht werden muss. Es ist das ganze, durch Christus erweckte und zu seiner bleibenden Herrschaft gekommene höhere geistige Bewusstsein der Menschheit, dessen Princip Christus ist, und der Apostel stellt es nur darum vorzugsweise unter den Gesichtspunkt der künftigen Auferstehung, weil dieser Gegensatz des Todes und des Lebens die Macht, mit welcher das neue Princip über das alte gekommen ist und es in sich aufgehoben hat, am anschaulichsten darstellt, und weil er nach Massgabe der geschichtlichen Betrachtung, welcher er folgt, um die grosse, durch Christus bewirkte Epoche des von Gott geordneten Entwicklungsganges der Menschheit hervorzuheben, die Macht des neuen Princips erst in seiner auf die künftige Welt sich beziehenden und in ihr alles zu seiner Vollendung bringenden Wirksamkeit in ihrer vollen Bedeutung fixiren kann. Diese extensive Unendlichkeit des durch Christus zu seiner Realität gekommenen Princips schliesst auch seine intensive in sich, es ist überhaupt die Unendlichkeit des christlichen Bewusstseins als eines wahrhaft geistigen. Als pneumatisch bezeichnet ja der Apostel ausdrücklich das Princip, mit welchem Christus Adam gegenübersteht, obgleich er zunächst nur von der Auferstehung spricht. Wie ja aber hier überhaupt die Begriffe des physischen und geistigen Lebens auf's engste zusammenhängen, so könnte das christliche Princip das Princip der künftigen Auferstehung nicht sein, wenn es nicht als christliches alles in sich begriffe, was den Christen im Glauben an Christus, im Bewusstsein seiner Versöhnung und Einheit mit Gott, in der Gemeinschaft des Geistes, auf dessen Mittheilung dieses ganze neue Verhältniss beruht, auf diese hohe Stufe des religiösen Lebens stellt, auf welcher alles für ihn zur Idee des Absoluten aufgehoben ist, weil er weiss, dass weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft ihn scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu. In diesem absoluten Bewusstsein hat er schon jenes, alles Weltliche, Vergängliche, Endliche in ihm überwindende Leben in sich, das sich

nun nur auch noch äusserlich und extensiv als die Auferstehung des Leibs manifestiren darf.

Um das Leben, dessen Princip Christus ist, ganz in dem Zusammenhang des Physischen und Geistigen, welche beide Elemente in ihm zur Einheit verknüpft sind, aufzufassen, ist nicht zu übersehen, dass der Apostel die Entwicklung desselben als die fortgehende Negation des entgegengesetzten Princips des Todes beschreibt. In seiner vollen Macht und Wirksamkeit äussert sich das Leben erst, wenn es sich als die den Tod überwindende Macht manifestirt. Aufgehoben ist zwar der Tod an sich schon im christlichen Bewusstsein, aber er soll auch äusserlich aufgehoben werden. Die Auferstehung ist nicht blos das von Christus der Menschheit mitgetheilte Leben, sie ist schon der Triumph des Lebens über den Tod. Darum fixirt nun der Apostel die Momente der Entwicklung des neuen Lebensprincips an den Momenten der Überwindung des Todes. Jeder steht auf, sagt der Apostel, in seiner eigenen Ordnung. Es gibt also mehrere von einander unterschiedene Momente dieses Entwicklungsprocesses. Die erste Negation des Todes ist die Auferstehung Christi selbst, denn er ist auferweckt worden von den Todten als der Erstling der Entschlafenen; in ihm, mit dessen Person das Princip selbst identisch ist, musste es sich zuerst in seiner Macht über den Tod offenbaren. Die zweite Negation des Todes erfolgt durch die Auferweckung derer, die zu Christus gehören, bei seiner Erscheinung. Was in dem Zeitpunkt der Parusie Christi die Auferstehung in Hinsicht der schon Gestorbenen ist, ist für die diesen Zeitpunkt selbst noch Erlebenden ihre Verwandlung. Wenn sie auch als noch nicht Gestorbene der Macht des Todes noch nicht anheimgefallen sind, so tragen sie doch das Princip des Todes in sich, welchem auch sie früher oder später unterliegen müssen, auch in ihnen muss daher erst der Tod überwunden, das Sterbliche in ihnen zum Unsterblichen aufgehoben werden, wenn sie dasselbe Leben, zu welchem die Auferweckten durch die Auferstehung eingehen, mit ihnen theilen sollen, denn Fleisch und Blut können ja das Reich Gottes nicht erben, noch kann das Vergängliche, dieses

materielle, sinnliche, aus irdischen Elementen bestehende Leben, die Unvergänglichkeit erben. Als ein Geheimniss spricht daher der Apostel aus, was nur die natürliche Consequenz des in der Form der Auferstehung gedachten ewigen Lebens ist, und nur in sofern ein Geheimniss, sofern man sich dieser Consequenz noch nicht klar genug bewusst geworden ist, dass zwar nicht alle entschlafen, aber alle verwandelt werden werden (sofern auch die Auferstehung eine Verwandlung ist); plötzlich, in Einem Augenblicke, bei der letzten Posaune, so wie sie ertönt, werden sowohl die Todten unvergänglich auferweckt, als auch die noch Lebenden verwandelt werden, weil es nach der von Gott bestimmten Ordnung, nach welcher dieser ganze Entwicklungsprocess erfolgt, damit das Princip des Todes vom Princip des Lebens überwunden wird, nicht anders sein kann, als dass dieses Vergängliche die Unvergänglichkeit, dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht, 1. Cor. 15, 50—53. Auf die Auferstehung der Gestorbenen und die Verwandlung der Lebenden folgt sodann das Ende, das Ende des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, dann nämlich, wenn Christus die Herrschaft Gott und dem Vater übergibt, wenn er zu nichte gemacht haben wird jede Herrschaft, jede Gewalt und Macht, denn herrschen muss er, bis er alle seine Feinde unter seine Füsse legt. Der letzte Feind, welcher überwunden wird, ist der Tod, denn alles hat er unter seine Füsse gethan. Wenn es aber heisst, dass ihm alles unterworfen ist, so ist klar, dass es alles schlechthin ist, ausser dem, der es ihm unterworfen hat. Wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird auch er selbst, der Sohn, sich unterwerfen dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei Alles in Allem, V. 24—38. Es ist klar, wie hier der Apostel die ganze Welt- und Menschengeschichte als den Antagonismus zweier Principien betrachtet, von welchen das eine zuerst zu seiner herrschenden Macht gelangt, bis es von dem andern bekämpft, überwunden und völlig aufgehoben ist. Das erste dieser Principien ist der Tod, mit ihm beginnt die Weltgeschichte, und ihr Ende hat sie, wenn der Tod und mit ihm der ganze Gegensatz, dessen Entwicklung der Verlauf der Weltgeschichte ist, aus ihr

wieder verschwunden ist. Um die Macht des Princips des Todes zu brechen, erschien Christus zu der ihm bestimmten Zeit als der Sohn Gottes, des Vaters, hat ihn Gott gleichsam aus sich selbst herausgestellt, er geht in ihm gleichsam selbst in den Process der Weltgeschichte ein und unterwirft sich in ihm der Endlichkeit der von dem Princip des Todes beherrschten Welt, damit in dem Endlichen das Princip der Unendlichkeit aufgehe, aus der Welt des Todes die Welt des Lebens sich entwickle. Gebrochen ist zwar die Macht des Princips des Todes schon durch die Auferstehung Christi, so lange aber die Weltgeschichte noch ihren zeitlichen Verlauf nimmt, ist das Princip des Lebens noch nicht zu seiner völligen Herrschaft hindurchgedrungen. Daher hebt sich die gewöhnliche Eintheilung der Weltgeschichte in eine vormessianische und messianische Periode in der Betrachtung des Apostels von selbst zu der höhern Ansicht auf, in welcher auf den αἰὼν οὗτος der αἰὼν μέλλων folgt, auf die Welt des Gegensatzes und Kampfes, in welcher der im Namen Gottes die Herrschaft führende Christus sie nur dazu führt, um erst alle feindlichen Mächte, in welchen das Princip des Todes seine Macht noch behauptet, niederzukämpfen, die höhere künftige Welt, in welcher in dem vollendeten Siege des Lebens über den Tod aller Kampf ausgekämpft, aller Gegensatz verschwunden ist, und der über Allem stehende ewige absolute Gott aus dem geschichtlichen Process, in welchem er die von ihm geschaffene Welt sich selbst gegenübergestellt hat, alles, was ihm angehört, in sich selbst wieder zurücknimmt, um es in der ewigen Einheit seines mit sich identischen Wesens mit sich zusammenzuschliessen. Ist der Gegensatz der beiden Principien, des Todes und des Lebens, zur Einheit aufgehoben, so kann auch der mit dem Princip des Lebens identische Christus nicht mehr ausser Gott, sondern nur in Gott sein. Hat der Gegensatz, durch welchen Gott die Welt mit sich vermitteln will, sein Ende erreicht, so bedarf es keiner weitern Vermittlung und keines Vermittlers. Das Vergängliche hat angezogen die Unvergänglichkeit und das Sterbliche die Unsterblichkeit, und das Wort der Schrift ist erfüllt: der

Tod ist verschlungen in den Sieg, und dem Tode ist der Stachel genommen, und wenn der Apostel hinzusetzt, der Stachel des Todes ist die Sünde, und die Macht der Sünde das Gesetz, gegeben aber ist der Sieg durch den Herrn Jesus Christus, so fasst er hiemit die Momente kurz zusammen, durch welche der Übergang von dem einen Princip zum andern auch innerlich vermittelt ist. Die Vermittlung besteht mit Einem Worte darin, dass das Leben, in welchem der Tod überwunden und aufgehoben ist, die δικαίωσις ζωῆς ist (Röm. 5, 18). Dabei dringt sich nun freilich noch die Frage auf, ob das Alles-in-Allem-Sein Gottes auch das endliche Aufhören alles Bösen durch die Bekehrung der Gottlosen und des Teufels in sich begreift, worauf verschieden geantwortet werden kann, aber welcher grosse Unterschied ist denn auch darin, ob die bösen Mächte noch fortexistiren, aber bis zur völligen Unmacht entkräftet, oder ob sie zuletzt selbst von der alles durchdringenden Macht des Guten angezogen werden? Mag man darüber so oder anders urtheilen, den letzten Ausschlag wird doch immer wieder der Gedanke geben, dass, wenn dem Tode sein letzter Stachel genommen sein soll, es keine ewige Verdammniss geben kann.

In die Reihe der auf diese Weise sich entwickelnden Momente des Processes der Weltgeschichte gehören noch zwei künftig eintretende Veränderungen, welche mit der letzten Hauptkatastrophe zusammenhängen. Die eine wird in der physischen, die andere in der ethischen Welt erfolgen. Die erstere ist die von dem Apostel Röm. 8, 19 f. erwartete Verklärung der sichtbaren Natur, die von der Eitelkeit und Endlichkeit, welcher sie unterworfen worden ist, befreit und in den Zustand der Freiheit, welche die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist, erhoben werden soll. Auch die äussere Natur soll also einst das Bild der Klarheit des mit sich und mit Gott versöhnten und von allen Hemmungen befreiten christlichen Bewusstseins an sich tragen. Die andere noch bevorstehende Begebenheit ist die endliche Bekehrung der Juden. Die Verstockung eines Theils der Juden, sagt der Apostel Röm. 11, 25, werde nur solange dauern, bis die Gesammtheit der Heiden in die christliche Gemeinschaft ein-

gegangen sein werde. Dann werde auch noch ganz Israel gerettet werden. Soll diess erst nach der Bekehrung aller Heiden geschehen, so kann es erst am Ende der Dinge geschehen, in der Nähe der Parusie und der allgemeinen Auferstehung. Welche grossen Ereignisse hätten sich dem Apostel, da er die Parusie noch selbst zu erleben glaubte, schon in die nächste Zeit zusammengedrängt! Der Apostel hat jedoch diese beiden Erwartungen, deren Erfüllung er in die Zukunft setzte, nicht weiter motivirt und nicht zu bestimmteren dogmatischen Vorstellungen ausgebildet.

Siebentes Kapitel.

Glaube, Liebe und Hoffnung, als die drei Momente des christlichen Bewusstseins.

Wie der Apostel den ganzen Verlauf der Weltgeschichte in zwei grosse durch Adam und Christus bestimmte Perioden theilt, von welchen die eine in der jetzigen Welt zu ihrem Ende kommt, die andere, wenn auch hier schon beginnend, in das unendliche Jenseits der künftigen Welt sich erstreckt, so theilt sich ihm sein ganzes christliches Bewusstsein in die beiden Momente der Vergangenheit und der Zukunft. Es geht in Adam in die Vergangenheit zurück, um von Adam an der ganzen Bewegung der Geschichte bis auf Christus zu folgen, und es richtet in Christus den Blick in die fernste Zukunft, um erst, wenn alles zu Ende gekommen ist, in dem Alles in Allem seienden Gott selbst zu seiner Ruhe zu kommen. In seiner Richtung auf die Vergangenheit ist das christliche Bewusstsein der christliche Glaube, in seiner Richtung auf die Zukunft ist es die christliche Hoffnung. Der christliche Glaube kann, wenn er auch in dem mit seinem Geiste in uns wohnenden Christus die lebendige Gegenwart des Bewusstseins ist, seine Richtung nur in die Vergangenheit nehmen. Das eigentliche Object des Glaubens ist ja Geschehenes, somit Vergangenes, es ist vor allem der Kreuzestod

Christi, welcher alle Momente des christlichen Glaubens in sich begreift, diese selbst aber kann man ja nicht verstehen, ohne von dem Einen auf das Andere zurückzugehen und die ganze Reihe der Begriffe: Sünde, Tod und Gesetz, bis Adam zu durchlaufen. Der christliche Glaube ist in seinen wesentlichen Elementen historischer Natur, was er Unmittelbares in sich hat, ist erst durch Geschehenes vermittelt, und hat seinen Grund in der Vergangenheit. In die Vergangenheit geht also der Glaube zurück, wie er aber auf keinem Punkte derselben stehen bleiben kann, bis er den Anfangspunkt erreicht hat, so wird er auch von demselben aus wieder vorwärts getrieben von Moment zu Moment, aus der Vergangenheit in die Gegenwart, aus der Gegenwart in die Zukunft. Diese Stellung des Bewusstseins zur Vergangenheit im Glauben, welcher zufolge demnach der Glaube zwar in der Gegenwart des Bewusstseins steht, aber in der Vergangenheit lebt, ist am bezeichnendsten ausgedrückt in der Ansicht, dass alles in der Vergangenheit sich auf uns beziehe, und hauptsächlich auch um unserer willen geschehen sei. In der alttestamentlichen Geschichte, in den Schicksalen und Ereignissen des alten Volks sieht der Apostel überall Typen für das Verhalten des Christen. Ταῦτα, sagt der Apostel 1. Cor. 10, 6 in Beziehung auf das zuvor aus dem A. T. Angeführte, τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, damit uns nicht nach dem Bösen gelüste, damit wir keine Götzendiener werden u. s. w., alles diess ist an ihnen geschehen als ein Typus, so dass es auf die Zukunft sich bezieht, die Vergangenheit also auch schon ein Bild der Zukunft in sich trägt, und den Zweck, der durch sie realisirt werden soll, erst in der Zukunft recht erreicht, wesswegen es auch zur Bekehrung und Warnung für uns geschrieben ist, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν, auf welche das Ende des Weltlaufs hereinkommt, über welche die letzte verhängnissvolle Zeit, in welcher der Weltlauf vollends zu seiner Erfüllung kommt, hereinzubrechen im Begriffe steht. Je mehr die ganze Bedeutung der Weltgeschichte in die τέλη τῶν αἰώνων sich zusammendrängt, je ernster und wichtiger hier alles wird, was geschieht, desto mehr muss auch schon alles Vorangangene eine typische und teleologische

Beziehung auf diese letzte Zeit gehabt haben. Man blickt also in die Vergangenheit, um aus ihr die Gegenwart zu verstehen, aber die Gegenwart treibt sogleich weiter, sie geht selbst erst in der Zukunft in Erfüllung, der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins fällt in die Zukunft, und der Glaube, welcher zwar alle Momente des christlichen Bewusstseins umfasst, aber verschiedene Bestimmungen in sich aufnimmt, wird daher zur Hoffnung und Sehnsucht. Im Gedanken der Zukunft wird selbst der rechtfertigende Glaube zur Hoffnung. Im Geiste, sagt der Apostel Gal. 5, 2, d. h. in unserem christlichen Bewusstsein, sehen wir durch den Glauben der Gerechtigkeit oder der Rechtfertigung als dem Gegenstand unserer Hoffnung entgegen, wir erwarten, dass die δικαιοσύνη, die der Gegenstand unserer Hoffnung ist (ἐλπὶς δικαιοσύνης, wie 2. Cor. 1, 22 ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος das πνεῦμα als ἀῤῥαβὼν), einst realisirt wird. Wenn auch die Rechtfertigung, sofern sie πνεύματι und ἐκ πίστεως ist, der Gegenwart angehört, so wird sie doch als ἐλπὶς δικαιοσύνης in die Zukunft gesetzt, der göttliche Akt der Rechtfertigung vollendet sich erst in der Seligkeit, welche zum δικαιοῦσθαι gehört, der Glaube wird daher, indem er noch mehr auf die Zukunft, als auf die Gegenwart geht, selbst zur Hoffnung. Alles Denken, Wollen und Streben des Christen geht nur in die Zukunft, in sie wird er mit allen Banden gezogen, die ihn mit Christus als dem Object seines Glaubens verknüpfen. Er weiss es, um, was der Apostel 2. Cor. 4, 14 von sich sagt, in diesem allgemeinen Sinne zu nehmen, dass der, der den Herrn Jesum auferweckt hat, auch uns durch Jesus erwecken wird. Darum werden wir nicht müde, sondern, wenn auch unser äusserer Mensch zu Grunde geht, wird der innere von Tag zu Tag erneuert. Denn unsere vorübergehenden leichten Leiden verschaffen uns eine überschwenglich hohe ewige Herrlichkeit, uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig. Die sichtbare Gegenwart ist nur ein verschwindendes Moment der noch unsichtbaren Zukunft, wenn man die eine mit der andern zusammenhält, kann man nur das Urtheil fällen, dass die Leiden der jetzigen

Zeit gar nicht in Betracht kommen gegen die Herrlichkeit, die in der Zukunft an uns offenbar werden soll. Erfüllt vom Gedanken dieser Herrlichkeit kann der Christ sich nur nach ihr sehnen, die ganze Stimmung seines Gemüths ist eine Sehnsucht, in welcher der Christ sogar in der äussern leiblichen Natur eine Sympathie für dieselbe Sehnsucht erblickt. Denn die harrende Natur wartet auf die Enthüllung der Söhne Gottes, auf die Katastrophe, durch welche sie als Söhne und Erben Gottes in ihrer Herrlichkeit dargestellt werden. Denn die Natur ist der Eitelkeit unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat, so dass ihr dabei die Hoffnung blieb, auch sie, die Natur, werde befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der Freiheit, die die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist. Denn wir wissen, dass die ganze Natur mit uns seufzt und in Wehen liegt, von jeher bis jetzt. Nicht blos aber sie seufzt, sondern auch wir, die wir den Erstling des Geistes haben, auch wir seufzen in uns selbst, in der Erwartung der Kindschaft, der Erlösung unsers Leibs. Denn für die Hoffnung sind wir gerettet worden (so dass unser Heil erst Gegenstand der Hoffnung ist), eine Hoffnung aber, welche sichtbar ist, ist keine Hoffnung, denn was einer sieht, kann er nicht erst hoffen, wenn wir aber, was wir nicht sehen, hoffen, so erwarten wir es in Geduld, Röm. 8, 18—25. So ist alles nur in die Hoffnung gestellt, das innerste Grundgefühl des Christen ist Sehnsucht, die harrende Erwartung dessen, was erst kommen soll, auch der Geist, welchen der Christ schon empfangen hat, in welchem er das christliche Heil in der lebendigen Wirklichkeit seines Bewusstseins schon in sich gegenwärtig hat, ist für ihn nur eine ἀπαρχὴ, nur der weihende Anfang, nur ein Unterpfand für etwas Höheres, das erst kommen soll, dafür, dass das Sterbliche verschlungen werden soll von dem Leben, 2. Cor. 5, 5. In diesem Bewusstsein, sagt der Apostel, habe ich stets guten Muth, und sehe über das Gegenwärtige hinaus in das Künftige. Ich weiss, dass, so lange ich im Leibe bin, ich noch fern bin vom Herrn, denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen, getrost aber bin ich, und wünsche lieber aus dem Leibe zu wandern und

daheim zu sein bei dem Herrn. A. a. O. V. 6—8. Diese Sehnsucht nach dem Herrn, die den Blick des Apostels über die Gegenwart in die Zukunft hinaustrieb, rückte ihm Gegenwart und Zukunft so nahe zusammen, dass ihm die noch dazwischenliegende Zeit alles zusammenzudrängen und in dem Unbestand aller bestehenden Verhältnisse schon jetzt alles abzubrechen schien (1. Cor. 7, 29). Die Zukunft drängte sich schon in die Gegenwart herein, und er glaubte selbst noch die Erscheinung des wiederkommenden und durch seine Wiederkunft den gegenwärtigen Weltlauf abschliessenden Herrn zu erleben, 1. Cor. 15, 52. Nur in der Zukunft lebt also der Christ, die Gegenwart hat für ihn ihre Bedeutung nur in der Zukunft, so wenig in sich selbst, dass der Apostel sagen kann, wenn das jetzige Leben nur dazu bestimmt sei, die Hoffnung auf Christus gesetzt zu haben, ohne dass sie in der Zukunft in Erfüllung geht, so seien die Christen die allerelendesten Menschen, gebe es keine Auferstehung der Todten, so heisse es mit Recht: lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir, 1. Cor. 15, 19. 32. So wenig hat also das Bewusstsein des Christen, so lange es nur in der Gegenwart steht, in sich selbst einen festen Haltpunkt; wie wenn es als das Bewusstsein der Versöhnung und Einheit mit Gott nicht an sich schon so beseligend wäre, dass es kein grösseres Glück für ihn geben könnte, als in der Heiligung des Lebens ein Tempel des in ihm wohnenden Gottes zu sein, soll es seinen absoluten Werth nicht schon jetzt in sich haben, sondern erst von der Zukunft erhalten. Stärker kann die Abhängigkeit des Christen von einem über das Bewusstsein der Gegenwart hinausliegenden Jenseits nicht ausgedrückt sein. So hätte also der Christ nichts in sich, was ihn schon jetzt, abgesehen von allem, was ihm erst die Zukunft geben soll, auf absolute Weise über die Endlichkeit seines Daseins erheben könnte, er hätte die Unendlichkeit seines christlichen Bewusstseins immer nur vor sich, nicht in sich? Allein wo der Glaube zur blossen Hoffnung wird, der Geist noch als blosse ἀπαρχή wirkt, da tritt die Liebe als neues Moment ein. Wenn der Apostel in der classischen Stelle 1. Cor. 13, wo er das Wesen der Liebe beschreibt, von der Liebe sagt, dass

ohne sie auch die ausgezeichnetsten geistigen Eigenschaften keinen Werth haben, weil erst die Liebe die zweckmässige Anwendung derselben lehrt, durch die man etwas Reelles leisten kann, und ebenso die höchsten praktischen Tugenden, die hingebendsten und aufopferndsten Handlungen für nichts zu achten seien, wenn sie nicht aus der Liebe hervorgehen, wenn er ferner der Liebe alles beilegt, was von ihr Rühmliches gesagt werden kann, als derjenigen sittlichen Eigenschaft, bei welcher der Mensch frei von allem egoistischen Interesse nicht sich selbst, sondern nur Andern lebt, und nur auf das Höhere und Allgemeine gerichtet ist, so ist es die Liebe, in welcher allein das christliche Bewusstsein und Leben seine absolute Bedeutung hat. Auch der Glaube ist ja ohne die Liebe nichts, obgleich die Liebe selbst nur der praktisch sich erweisende Glaube ist. Die Liebe nennt daher auch der Apostel ausdrücklich neben Glauben und Hoffnung die grösste, weil sie, was sie ist, unmittelbar auf absolute Weise ist, und daher auch immer bleibt, was sie ist. Sie ist grösser als die Hoffnung, weil die Hoffnung, wenn sie in Erfüllung geht, aufhört zu sein, sie ist aber auch grösser als der Glaube, weil der Glaube nicht unmittelbar auf sein Object geht, sondern erst durch eine Vermittlung hindurch, kein περιπατεῖν διὰ εἴδους ist. Unser jetziges Erkennen ist nur ein getrübtes, verhülltes, kein Schauen von Angesicht zu Angesicht. Das stückweise Erkennen muss erst zum vollkommenen, das mittelbare zum unmittelbaren werden, auch der Glaube, als eine solche Form des Erkennens, hört daher einst auf, wenn er zum Schauen wird. Unter den drei Momenten des christlichen Bewusstseins ist es daher nur die Liebe, welche, weil sie bleibt, was sie ist, die grösste ist, und ihren absoluten Werth schon jetzt in sich selbst hat. Hat aber die Liebe ihren absoluten Werth in sich selbst, ist es schon jetzt dem Christen möglich, eine Liebe zu üben, die sich über alles Egoistische, Particuläre, Endliche erhebt, und ihren Lohn, statt ihn erst in der künftigen Welt zu erwarten, schon hier in sich selbst hat, in welchem Widerspruch steht damit die Behauptung, dass man, wenn es keine Auferstehung der Todten gebe, nichts Besseres thun könne, als

essen und trinken, weil ja doch mit diesem Leben alles ein Ende habe, und es somit völlig gleichgültig sei, ob man so oder anders handle und lebe! Hat die Liebe ihren Werth in sich selbst, so hat sie ihn auch ohne die Auferstehung, und hat ihn nur um so reiner, je freier sie von allem subjectiven Interesse ist, sie hat aber nur darum diesen absoluten Werth, weil überhaupt das Princip des christlichen Bewusstseins, in welchem auch sie wurzelt, der Glaube mit allem, was ihm seinen lebendigen Inhalt gibt, seine absolute Bedeutung in sich selbst hat. Sind also Glaube, Liebe und Hoffnung die drei Momente des christlichen Bewusstseins, die drei wesentlichen Formen, in welchen es sich ausprägt, so ist es die Liebe, in welcher die Unendlichkeit des christlichen Subjectsbegriffs, welche Glaube und Hoffnung in das transcendente Jenseits der Zukunft setzen, vorzugsweise die immanente Gegenwart des christlichen Selbstbewusstseins ist. In der πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη hat die πίστις schon jetzt den absoluten Inhalt, mit welchem, als einem noch ausser ihr liegenden, sie sich in der ἐλπὶς erst in der Zukunft erfüllen soll. Darum steht die Liebe, oder der Glaube in der Form der Liebe, höher als die Hoffnung, nur ist die Liebe praktisch, was an sich schon im Glauben enthalten ist, als Inhalt des in sich freien, aller hemmenden endlichen Schranken entbundenen Bewusstseins. So schliessen sich die drei Momente, in welchen der Apostel auf dem höchsten Standpunkt seiner Betrachtung den ganzen Inhalt seines christlichen Bewusstseins zusammenfasst, von selbst mit dem Princip zusammen, wie es im Anfange dieser Darstellung aufgefasst und entwickelt worden ist.

Achtes Kapitel.

Specielle Erörterung einiger dogmatischen Nebenfragen.

Ganz unabhängig von der gegebenen Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, in welcher in dem Zusammenhang des Ganzen

ein Moment an das andere sich anschliesst, ist die Untersuchung von Fragen, welche die genauere Bestimmung einzelner Punkte der Lehre des Apostels betreffen, ohne jedoch einen wesentlichen Einfluss auf die Auffassung der Hauptmomente selbst zu haben. Die wichtigste Frage dieser Art ist, wie sich der Apostel die höhere Natur Christi gedacht habe. Diese Frage ist nicht zu umgehen, doch greift sie in den Zusammenhang des paulinischen Lehrbegriffs nicht so tief ein, dass die Entwicklung desselben nicht auch ohne eine genauere Erörterung jener Frage hätte gegeben werden können. Neben ihr mögen sodann noch einige andere untergeordnete Punkte kurz zur Sprache gebracht werden.

1) Der Begriff oder das Wesen der Religion.

Fragt man, wie der Apostel diesen Begriff bestimmt, oder was er als das wesentliche Element der Religion betrachtet, so kann man nur mit dem Glauben antworten, von welchem der Apostel auf der Seite des Menschen alles abhängig macht, was ihn in das rechte Verhältniss zu Gott setzen soll. Der Hauptsatz der Rechtfertigungslehre des Apostels: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, enthält auch seine Definition vom Begriff der Religion. Die Religion ist daher wesentlich Glauben, und zwar, da wir hier den Begriff des Glaubens nicht in seinem engern, sondern nur in seinem weitern Sinne nehmen können, Glauben an das, was Gott in sich haben muss, um den Menschen selig zu machen, also Vertrauen auf seine Allmacht. Wenn der Apostel in dem Glauben an Jesum, d. h. dem Glauben im engern Sinne, das allgemeine religiöse Moment hervorheben will, so setzt er dafür das πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, Röm. 4, 24, wie er in derselben Beziehung das Eigenthümliche des Glaubens Abrahams darin erkennt, dass er Gott glaubte als dem ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, V. 18. In diesem Glauben, dass Gott auch das unmöglich Scheinende zur Wirklichkeit bringen kann, spricht sich sowohl das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit von Gott, als auch eine Richtung des Gemüths aus, welche den Masstab des Möglichen nicht blos vom Wirklichen nimmt, sondern sich über die gegebene

Wirklichkeit erhebt, überhaupt nicht blos auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare geht. Der Glaube in diesem Sinne ist ein Abstrahiren von sich und seiner Subjectivität, um sich der das Subject bedingenden Objectivität rein hinzugeben, er ist daher die vertrauensvolle Hingabe des ganzen Menschen an Gott, wobei freilich der Grund dieses Vertrauens nicht blos die Allmacht, sondern auch die Liebe Gottes ist, das nächste Object aber ist die Allmacht Gottes, weil Gott vor allem die Macht haben muss, das zu thun, was er nach seiner Liebe will, wenn er Gegenstand des Vertrauens sein soll. Das wesentlichste Element der Religion ist daher, dass der Mensch im Gefühl seiner Abhängigkeit sein unbedingtes Vertrauen auf Gott setzt. Aber nicht blos in Glauben und Vertrauen, auch in das Thun setzt der Apostel das Wesen der Religion, wenn er Röm. 2, 13 sagt, dass nicht die Hörer des Gesetzes, sondern die Thäter desselben vor Gott gerecht werden, und in der Beobachtung und Nichtbeobachtung des Gesetzes den Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut sich aufheben lässt. Denn die Beschneidung nützt, wenn man das Gesetz thut, ist man aber ein Übertreter des Gesetzes, so wird die Beschneidung zur Vorhaut. Hält nun die Vorhaut, was das Gesetz für recht und gut erklärt, so wird die Vorhaut als Beschneidung gerechnet, und die das Gesetz vollbringende natürliche Vorhaut richtet den, der bei Buchstaben und Beschneidung ein Übertreter des Gesetzes ist. Denn nicht auf das, was Einer äusserlich ist, kommt es an, sondern nur auf das, was er innerlich ist, der Gesinnung nach, mit welcher er das Gesetz befolgt, Röm. 2, 25 f., vgl. 1. Cor. 7, 19: Beschneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts, sondern nur auf die τήρησις ἐντολῶν θεοῦ kommt es an. Diese Ansicht vom Wesen der Religion beruht darauf, dass die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes auch ein an sich möglicher Weg zur Erreichung dessen ist, was der höchste Zweck der Religion ist, der Seligkeit. Setzt man nicht schon voraus, was freilich die weitere Lehre des Apostels ist, dass dieser Weg nicht wirklich zum Ziele führt, so kann das Wesen der Religion nur in das Thun, die Befolgung der Gebote Gottes gesetzt werden. Wie sich

aber das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου zu dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως verhält, so verhält sich auch das eine der beiden Elemente des Wesens der Religion zu dem andern, das Thun, das in seinem Unterschiede vom Glauben und getrennt von demselben immer nur ein unvollkommenes ist, kann nur auf einer untergeordneten Stufe das wesentliche Element der Religion sein, auf der höheren ist es der Glaube, aber über das Thun und den Glauben scheint der Apostel, einigen Andeutungen zufolge, das Wissen als das höchste Element, in welchem die Religion sich bewegt, zu stellen. Dem unklaren verhüllten Sehen durch einen Spiegel stellt er gegenüber das Sehen von Angesicht zu Angesicht, dem stückweisen Erkennen, dass er einst vollkommen erkennen werde, wie auch er erkannt werde, 1. Cor. 13, 12. Man kann diese letztern Worte entweder allgemein so nehmen: ich werde sowohl das Subject als das Object der der künftigen Welt angehörenden Erkenntniss sein, in welcher alles hell und durchsichtig ist, oder in Beziehung auf Gott: mein Wissen von Gott wird ein ebenso unmittelbares und absolutes sein, als das Wissen Gottes von mir. In jedem Falle betrachtet der Apostel als die höchste Stufe und Form der Religion, dass sie das unmittelbare Verhältniss des Geistes zum Geist ist: ist das Wissen des Menschen von Gott ebenso absolut, als das Wissen Gottes vom Menschen, so kann es auch nur ein mit sich identisches Wissen sein, die Identität des Subjects und Objects in dem reinen absoluten Wissen. Von demselben Wissen spricht der Apostel 1. Cor. 8, 3: Wenn einer Gott liebt, der ist erkannt von ihm, was nach dem Zusammenhang der Stelle nicht blos heissen kann: *Deo probatur*. Denn wie der Apostel V. 2 von der γνῶσις, welche φυσιοῖ, oder von der γνῶσις, sofern sie von der Liebe getrennt ist, sagt, dass sie noch nicht die rechte γνῶσις sei, weil ja zur rechten γνῶσις auch das καθὼς δεῖ γνῶναι gehört, was nur Sache der ἀγάπη ist, so führt er V. 3 die ἀγάπη auf die γνῶσις zurück, und kann nach dem Gegensatz nichts anders sagen wollen, als diess, dass dagegen in der wahren ἀγάπη auch die wahre γνῶσις enthalten ist. In einem solchen hat sich der Begriff der γνῶσις dadurch realisirt, dass er in seiner Liebe zu Gott

von Gott erkannt ist, nur muss dieses passive Erkanntwerden auch wieder activ genommen werden: als Object des absoluten Wissens, des göttlichen, ist er auch wieder das Subject desselben, sofern es in ihm ist, er als das Object desselben es in sich selbst hat, somit nicht blos Object, sondern auch Inhaber, Subject dieses göttlichen Wissens von ihm ist. Die Religion ist also auch Wissen, das höchste absolute Wissen von Seiten des Menschen, wie von Seiten Gottes, so dass Gott vom Menschen ebenso auf absolute Weise gewusst wird, wie der Mensch von Gott, beide somit in derselben Absolutheit des Wissens mit einander Eines sind.

2) Die Lehre von Gott [1]).

In der Lehre des Apostels von Gott ist besonders bemerkenswerth, wie sehr es ihm darum zu thun ist, alles Particularistische, Beschränkte, Endliche von der Idee Gottes fern zu halten, und in ihr nur die reine Idee des Absoluten festzuhalten. Wie ihm das Endresultat der ganzen Weltentwicklung ist, dass Gott sei Alles in Allem, so ist ihm diess auch der leitende Gesichtspunkt, unter welchen er alles stellt. Alles, was er zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, hat für ihn immer wieder eine wesentliche Beziehung auf Gott, und je mehr er sich bemüht, eine Sache nach ihren verschiedenen Seiten aufzufassen und in dem ganzen Zusammenhang ihrer Momente darzulegen, desto mehr drängt ihn die ganze Betrachtung, in letzter Beziehung zur absoluten Idee Gottes aufzusteigen, und sie in ihr als ihrer Spitze abzuschliessen. Wie von Gott alles ausgeht, so ist auf ihn alles zurückzuführen. Der Eine Gott ist der Vater, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν 1. Cor. 8, 6, oder, wie der Apostel Röm. 11, 35 noch umfassender sagt: ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, alles geht von ihm aus, alles wird durch ihn realisirt, alles hat in ihm seinen höchsten Endzweck. Als Gott in diesem absoluten Sinne, ist er der Vater Jesu Christi, von welchem das ganze Werk der Erlösung geordnet ist, τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ,

1) Vergl Neutest. Theol. 205 f.

2. Cor. 5, 18. In dieser steten Richtung auf die Eine, alles bedingende Causalität Gottes und die dadurch hervorgerufene Anerkennung und Bewunderung der Grösse und Güte Gottes drängt sich das Gefühl des Apostels sogar unmittelbar zu einer Doxologie hervor, Röm. 9, 5. 2. Cor. 1, 3. 11, 31. Wie mit dieser Auffassung der Absolutheit der Gottesidee der Universalismus des Apostels zusammenhängt, zeigt der von ihm wiederholt ausgesprochene Satz, dass Gott auf gleiche Weise sowohl der Heiden als der Juden Gott sei, und in dieser Beziehung kein Ansehen der Person vor Gott gelte, Röm. 2, 11. 3, 29. 10, 12. Das Christenthum ist ja selbst nichts anders, als die Überwindung alles Particularistischen, damit die reine absolute Gottes-Idee in der Menschheit sich verwirkliche. Die Heiden und Juden trennenden Schranken werden in der Rechtfertigung durch den Glauben aufgehoben, weil der Glaube als die freieste Weise der Rechtfertigung allein der absoluten Idee Gottes entspricht, Röm. 3, 30. Aber auch schon von Anfang an hat sich Gott auch als den Gott der Heiden gezeigt, indem er sich auch an ihnen nicht unbezeugt liess, weil es überhaupt zur Idee Gottes gehört, sich zu offenbaren. Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, sagt der Apostel Röm. 1, 19, denn Gott hat es ihnen geoffenbart, denn sein unsichtbares Wesen wird seit der Schöpfung der Welt geistig angeschaut, seine ewige Macht sowohl, als seine Göttlichkeit. Es liegt darin sowohl, dass es zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, als auch, dass sein absolutes Wesen durch keine Offenbarung offenbar werden kann. Unsichtbar, wie es an sich ist, wird es zwar, soweit das Unsichtbare sichtbar werden kann, sichtbar durch die Schöpfung der Welt und alles, was Gott seit derselben gethan hat, durch alle Werke Gottes in der Natur, aber nur durch die Vermittlung des Gedankens, τὰ ἀόρατα — νοούμενα καθορᾶται, nur als Gedachtes kommt es zur Anschauung. Nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar erkennt man Gott aus den Werken der Natur, indem man die Natur zum Gegenstand der denkenden Betrachtung macht, und aus den in ihr sichtbaren Wirkungen auf ihren unsichtbaren Urheber schliesst, womit demnach der Apostel

den Schluss von der Wirkung auf die Ursche als den natürlichen Weg der Gotteserkenntniss bezeichnet. Was man auf diesem Wege von Gott erkennt, ist seine Macht und die Göttlichkeit seines Wesens überhaupt. Mag man unter der θειότης speciell die Güte Gottes neben seiner Macht, oder richtiger, den Inbegriff seiner göttlichen Eigenschaften überhaupt verstehen, in jedem Falle stellt der Apostel die Macht Gottes allen andern Eigenschaften Gottes voran. Sie ist die Eigenschaft, durch welche Gott das Nichtseiende in's Dasein ruft (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καλεῖ), Röm. 4, 17. Durch seine Allmacht hat Gott die Welt geschaffen, ein Werk seiner Allmacht ist auch das Christenthum als geistige Schöpfung. Derselbe Gott, auf dessen Wort das Licht aus der Finterniss hervorleuchtete, ist es, welcher, wie der Apostel 2. Cor. 4, 6 zunächst zwar von sich, ebenso gut aber auch von allen andern Christen sagt, in unsern Herzen leuchtete, um eine helle Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes, wie sie sich auf dem Angesichte Jesu Christi darstellt, mitzutheilen. Auch das Christenthum ist eine Lichtschöpfung, wie die Schöpfung der Welt, und wie Gott als Schöpfer der Welt das Nichtseiende in's Dasein gerufen hat, so ist auch die wichtigste Thatsache, an welcher das ganze Christenthum hängt, die Auferweckung Jesu, ein gleicher Akt seiner Allmacht (das ζωοποιεῖν τοὺς νεκροὺς stellt der Apostel Röm. 4, 17 mit dem καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα zusammen), und wenn Gott überhaupt für das christliche Bewusstsein der Vater Jesu Christi ist, so ist er zur nähern Bezeichnung dieses Verhältnisses der, der Jesum von den Todten erweckt hat, Röm. 4, 24. 25. 2. Cor. 4, 14. Eine so wichtige Stelle nimmt im christlichen Gottesbewusstsein die Allmacht Gottes ein, weil es vor allem darauf ankommt, zu wissen, ob Gott, was er verheisst, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι, Röm. 4, 21, zunächst aber steht der Allmacht Gottes seine Liebe, denn nur die Liebe kann die letzte und höchste Ursache sein, auf welche das ganze, von Gott beschlossene und veranstaltete, Werk der Erlösung zurückzuführen ist, Röm. 5, 8. 8, 38. 2. Cor. 13, 13. Die Liebe aber kann sich nicht äussern, ohne dass auch der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschieht, als der Eigenschaft, durch welche zwischen

Gott und den Menschen das der Idee Gottes adäquate Verhältniss bewirkt werden muss. Das Christenthum und die in ihm getroffene Anstalt der Beseligung ist daher selbst eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, Röm. 1, 17. Ist der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen, so wird seine Liebe in der Vergebung der Sünden zu der Gnade, neben welcher der Zorn Gottes, seine strafende Gerechtigkeit, keinen Raum mehr haben kann.

3) Die Lehre von Christus.

Die gegebene Entwicklung der paulinischen Lehre hat uns nicht über den Begriff des κύριος, des auferstandenen und verherrlichten Herrn hinausgeführt. Alles hängt, was die Person Christi betrifft, nur daran, dass das Christenthum die schon durch die Auferstehung Christi begonnene, erst am Ende des Weltlaufs zu ihrer vollen Realität kommende Epoche nicht begründen könnte, wenn nicht Christus in dem Zustand seiner höhern Würde das Princip des neuen Lebens wäre, das aus der Überwindung des Todes hervorgehen soll. Von dem mit der Auferstehung begonnenen Zustand der höhern Würde Christi wendet sich nun aber die Betrachtung sehr natürlich auch rückwärts zu den Fragen, was Christus überhaupt ist, was er schon vor seiner menschlichen Existenz war. Dass er als der Sohn Gottes geschickt wurde, als solcher zu der von Gott bestimmten Zeit in die Welt- und Menschengeschichte eintrat, Röm. 8, 3. Gal. 4, 4, spricht zunächst nur seine hohe messianische Bestimmung aus, ob er aber schon, ehe er gesendet wurde, Sohn Gottes war, oder durch seine Sendung erst es wurde, wird hieraus noch nicht klar. Wir müssen daher über den υἱὸς θεοῦ noch zurückgehen und seine Präexistenz überhaupt in's Auge fassen. So vielfach auch diese Frage in der neuesten Zeit zur Sprache gebracht und untersucht worden ist [1]), so ist sie gleichwohl noch nicht auf ihren be-

---

1) Vergl. meine Geschichte von der Lehre der Dreieinigkeit u. s. w. 1. Thl. S. 81. Zeller, über einige Fragen in Betreff der neutestamentlichen Theologie. Theol. Jahrb. 1842. S. 51 f. Köstlin, der Lehrb. des Evangeliums und der Briefe Joh. und die verwandten neutest. Lehrb. 1843. S. 290 f. Theol. Jahrb. 1845, S. 89 f.

stimmten Begriff gebracht. So klar auf der einen Seite ist, dass eine Präexistenz im Sinne der johanneischen Logoslehre bei dem Apostel Paulus sich nicht findet, so wenig kann doch auf der andern Seite angenommen werden, dass ihm die Persönlichkeit Christi wesentlich erst mit seinem menschlichen Dasein ihren Anfang genommen habe. Was daher die zwischen diese beiden Punkte fallende Vorstellung ist, wäre näher zu bestimmen.

Darüber sollte nun doch unter den Interpreten kaum mehr gestritten werden, dass Röm. 9, 5 Christus nicht Gott genannt ist. Bedenkt man, wie tief der Apostel in seinem ganzen Gottesbewusstsein von der Absolutheit der Gottes-Idee durchdrungen ist, und wie bestimmt er sonst überall das Verhältniss Christi zu Gott als ein Verhältniss der Unterordnung darstellt, so kann man unmöglich annehmen, dass er in jener Stelle Christus geradezu den über alles erhabenen absoluten Gott genannt habe. Es wäre diess der grösste Widerspruch mit der paulinischen Anschauungsweise, wie auch sie durch den jüdischen Monotheismus bedingt war. Dazu kommt, dass auf keine Weise einzusehen ist, warum die doxologischen Worte anders genommen werden sollen, als alle sonst vorkommenden Doxologien, somit als eine auf Gott sich beziehende Doxologie, wie diess allein für den Zusammenhang passt. Man kann nicht sagen, dass das vorangehende τὸ κατὰ σάρκα eine höhere Aussage von Christus erwarten lasse, da es die Absicht des Apostels hier nicht ist, seinen Begriff von Christus, wie er Röm. 1, 3 thut, nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen darzulegen, und neben seiner σάρξ auch das Höhere in ihm hervorzuheben, welches er in jedem Falle ganz anders, als Röm. 1, 3, auf eine ganz eigene unerklärliche Weise bezeichnet haben würde, sondern was er hier sagen will, ist nur, zu den hohen Vorzügen, die die Israeliten auszeichnen, gehöre auch diess, dass Christus als Nachkomme ihrer Väter in ihrer Mitte erschienen sei, ihnen also zunächst angehöre, was er, um dem jüdischen Particularismus nicht zu viel einzuräumen, nicht ohne die Einschränkung sagen konnte, dass es nur von der äussern natürlichen Abstammung des Messias zu verstehen sei, nur κατὰ

σάρκα, was so wenig ein das Gegengewicht haltendes Prädicat erforderte, als das γενόμενος ἐκ γυναικός, Gal. 4, 4. Was ist dagegen natürlicher, als dass der Apostel in einer Stelle, in welcher er alle den Israeliten gewordenen göttlichen Wohlthaten und Auszeichnungen zusammenfasst, bei dem Höchsten, das noch hinzukam, dass der Messias als Nachkomme ihrer Väter unter ihnen geboren wurde, auch sein lobpreisendes Dankgefühl ausdrückt mit der in den Worten εἰς τοὺς αἰῶνας gegebenen Andeutung, dass solche Beweise der göttlichen Gnade für die Israeliten, welchen sie einmal zu Theil geworden, nie so sehr verloren gehen können, dass sie nicht auf immer Gegenstand dankbarer Lobpreisung sein müssen? Mag man daher auch mit de Wette sich besonders daran stossen, dass gleichsam, um Christus recht in Schatten zu stellen, Gott als der über Alles Seiende bezeichnet werde, so kann man doch wenigstens nicht sagen, dass diese Unterordnung Christi unter Gott und die auf Gott sich beziehende Doxologie nicht gehörig motivirt sei. Die Stelle, richtig aufgefasst, beweist gerade das Gegentheil dessen, was man gewöhnlich in ihr findet, wie sehr es ausserhalb des Ideenkreises des Apostels lag, Christus Gott gleichzustellen und ihn selbst Gott zu nennen. Mit grösserem Schein macht man in jedem Falle die Stelle 1. Cor. 8, 6 dafür geltend, dass auch der Apostel Christus göttliche Präexistenz zugeschrieben habe. Für die Beziehung der Worte: δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, hat man sich darauf berufen, dass 1) schon die Analogie des δι' οὗ τὰ πάντα mit dem unmittelbar Vorhergehenden ἐξ οὗ τὰ πάντα und dem wörtlich gleichen Ausdruck Röm. 11, 36 dafür spreche; 2) der Gegensatz von πάντα und ἡμεῖς, in welchem diess am natürlichsten von der Gesammtheit der Christen, dann aber jenes von der Gesammtheit des Seins überhaupt erklärt werde, 3) endlich der ganze Zusammenhang; denn dass sich der Christ nicht scheuen dürfe, Götzenopferfleisch zu geniessen, diess werde hier ebenso, wie 10, 25 f. daraus erwiesen, dass auch dieses den Götzen Geweihte in Wahrheit dem Gott der Christen gehöre, und eben dieses Letztere sollen diese Worte ἐξ οὗ τ. π andeuten, dann müsse aber das von Christus Ge-

sagte dieselbe Beziehung haben, und auch hier der Schluss sein: Ihr dürft auch dasjenige geniessen, was die Heiden ihren Herrn dargebracht haben, denn auch dieses gehört dem Herrn Christus, da es, wie alles Daseiende, durch ihn geschaffen ist [1]). Demungeachtet kann ich mich auch jetzt von der Richtigkeit dieser Auffassung der Stelle nicht überzeugen. Was das zuletzt angeführte Moment betrifft, so wird in die Worte zu viel hineingelegt, wenn man ihnen eine so unmittelbare Beziehung auf den Genuss des Götzenopferfleisches gibt. Was der Apostel sagen will, ist nur diess, dass die εἴδωλα als solche keine Realität haben, denn wenn es auch viele vermeintliche Götter gebe, höhere und niedere (θεοὶ und κύριοι), so seien sie doch keine wirklich existirende Wesen, sondern nur die Christen haben den Einen Gott, den Vater, aus welchem alles ist, und auf welchen sie alles zu beziehen haben, und den Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles ist und durch welchen sie sind. Wird also auch im Heidenthum zwischen θεοὶ und κύριοι in formeller Hinsicht mit Recht unterschieden, so gibt es doch nur im Christenthum einen dieser Unterscheidung entsprechenden θεός und κύριος. Es ist auch hier bemerkenswerth, dass Christus nicht selbst Gott genannt, sondern dem Einen Gott nur als κύριος zur Seite gestellt wird, als ein untergeordnetes Wesen derselben Art, wie die Heiden neben den eigentlichen Göttern Wesen geringerer Art verehrten, welche in einem noch näheren Verhältniss zu den Menschen stunden, als jene. Was folgt nun aber hieraus für die Präexistenz Christi? Je bestimmter und genauer zwischen θεός und κύριος unterschieden wird, desto unwahrscheinlicher ist, dass der Apostel Christus als κύριος das Höchste, was zum Gottesbegriff gehört, beigelegt hat, die Weltschöpfung. Wäre auch nur durch ihn alles geschaffen, so würde diess schon voraussetzen, dass er nicht blos κύριος, sondern θεός ist, wie ja auch der Logos ebendesswegen, weil durch ihn alles geworden ist, θεός ist. Man könnte daher nur sagen, der Apostel schiebe zwischen die Schöpfung (ἐξ οὗ τὰ πάντα)

---

1) Zeller a. a. O. S. 57.

und das Weltende (ἡμεῖς εἰς αὐτὸν) in den Worten καὶ εἷς — δι' αὐτοῦ die Beherrschung und Erhaltung der Dinge und Menschen hinein. Τὰ πάντα wäre alles, was fortwährend im Verlauf der Zeit geschieht: alles, was und wie es geschehen mag, geschieht durch Christus, wie namentlich wir durch ihn sind, was wir sind [1]). Es stimmt diess gewiss mit dem Begriffe des κύριος sehr gut zusammen, nur möchten auch so die πάντα, die durch ihn sind, noch etwas enger zu begrenzen sein, wenn man erwägt, wie der Apostel sonst die Präposition διὰ von Christus gebraucht. Wenn er 2. Cor. 5, 17. 18 sagt: auf dem Standpunkt des christlichen Bewusstseins sei alles neu geworden, τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, so ist zwar auch hier alles aus Gott, weil Gott immer die höchste Causalität ist, von welcher alles ausgeht, aber es liegt in eben diesen Worten auch, dass τὰ πάντα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Alles, was Christus zur Erlösung und Beseligung der Menschen gethan hat, betrachtet der Apostel als das von Gott durch Christus (διὰ — Röm. 1, 5. 3, 24. 25. 5, 2. 9. 10. 11. 18 u. s. w.) Geschehene. Diese πάντα διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ sind τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, ist nun aber durch 1. Cor. 8, 6 bei den Worten: ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν nicht blos an die Weltschöpfung, sondern auch an alles, was sich auf die Erlösung bezieht, zu denken, welches Bedenken könnte man haben, die unmittelbar daran sich anschliessenden Worte δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, nur in demselben Umfang zu nehmen, in welchem 2. Cor. 5, 18 τὰ πάντα, d. h. alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht, von Gott διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gewirkt wird? Als eine Hauptbeweisstelle für das Vorkommen der Lehre von der Präexistenz Christi bei Paulus soll ferner die Äusserung 1. Cor. 10, 4 anzusehen sein, denn wenn auch darüber gestritten werden könne, in welchem Sinne Christus der geistliche Fels, welcher den Israeliten in der Wüste nachfolgte, genannt werde, so könne doch darüber, dass hier von einer Wirksamkeit desselben beim Zug durch die Wüste die Rede

---

1) Köstlin a. a. O. S. 309.

sei, kaum ein Zweifel obwalten. Nicht einmal soviel scheint mir zugegeben werden zu können. Eine πέτρα πνευματική wird ja Christus nur in dem Sinne genannt, in welchem von den Israeliten gesagt wird, dass sie τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, und τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον. Eine geistige Speise wird aber das Manna und ein geistiger Trank die Wasserspende in der Wüste nur darum genannt, weil ihnen der Apostel eine bildliche symbolische Beziehung auf das christliche Abendmahl gibt, wie so oft das, was nur durch die allegorische Schrifterklärung als der höhere geistige Sinn der Schrift erkannt werden kann, pneumatisch genannt wird. Von Christus, als der πνευματικὴ πέτρα, spricht daher der Apostel nur, sofern er in dem den Israeliten nachfolgenden Felsen, nach der allegorischen Deutung, die er ihm gab, einen auf Christus sich beziehenden Typus sah. Wenigstens müsste, wenn bei jenem Felsen eine reelle Wirksamkeit des schon damals existirenden Christus vorausgesetzt werden sollte, diess schon aus andern Gründen feststehen. Eine solche Präexistenz ist aber auch nicht aus der Stelle 2. Cor. 8, 9 zu erweisen, welche nach ihrer genaueren Erklärung nur sagt dass Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern [1]). Geistiger Reichthum bildet freilich keinen unmittelbaren Gegensatz gegen äussere Armuth, aber es soll ja auch nur gesagt werden, dass wir denselben aufopfernden Sinn beweisen sollen, wie Christus, welcher arm und niedrig war, obgleich er mit dem Reichthum seiner Gnade so erhaben über uns war.

Aus allen diesen Stellen zusammen lässt sich nicht beweisen, dass der Apostel Christus Präexistenz, eine seiner menschlichen Existenz vorangehende göttliche Würde, zugeschrieben hat. Er gibt ihm kein darauf sich beziehendes Prädicat, nennt ihn nur κύριος, niemals aber θεός. Ja, es muss sogar geradezu geläugnet werden, dass er ihn als Gott betrachtet wissen wollte, da er ihn Mensch, und

1) Köstlin a. a. O. 310.

zwar nicht blos nach der einen menschlichen Seite seines Wesens, sondern schlechthin Mensch in einem Sinne nennt, welche an eine ihm wesentlich zukommende höhere göttliche Natur nicht denken lässt. Gegenüber dem Einen Menschen, durch welchen die Sünde und der Tod in die Welt kam, ist er der εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς, in welchem die Gnade Gottes den Vielen geschenkt worden ist, Röm. 5, 25. Wie durch einen Menschen der Tod, so ist durch einen Menschen die Auferstehung der Todten, 2. Cor. 15, 21. Wie Adam der erste irdische Mensch war, so ist er der zweite Mensch, der Herr vom Himmel, V. 47. Was kann der Apostel hiemit anders sagen wollen, als dass Christus wesentlich Mensch war, Mensch wie Adam, nur Mensch im höheren Sinn? Die Frage kann daher nur sein, welchen höhern Begriff wir auf der substanziellen Grundlage der menschlichen Natur mit der Person Christi zu verbinden haben? Das höhere Princip der Person Christi bezeichnet der Apostel als das Geistige, Himmlische in ihm, was jedoch nicht so zu verstehen ist, wie wenn ein von der menschlichen Natur verschiedenes göttliches Princip zu ihr erst hinzugekommen wäre, sondern das höhere Princip ist nur die reinere Form der menschlichen Natur selbst. Christus ist als der pneumatische Mensch, als der Herr vom Himmel, mit Einem Wort der urbildliche Mensch, welcher aber als solcher nicht blos ideell existirt, sondern was der Mensch nach den Principien seines Wesens an sich ist, auch in der Wirklichkeit darstellt. Wie Adam als der irdische, psychische Mensch, der der Sünde und dem Tode verfallene Mensch ist, so ist Christus als der geistige himmlische Mensch, als derjenige, in welchem die niedrige Seite der menschlichen Natur in der höhern aufgehoben ist, der unsündliche Mensch. Dass Christus ohne Sünde war (μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, 2. Cor. 5, 21) ist eine wesentliche Bestimmung seines Begriffs, wodurch er sich von Adam unterscheidet. Wie Adam mit der Sünde, die in ihm zuerst ihre Macht zu äussern begann, auch das Princip des Todes in sich hatte, so war dagegen Christus mit der Freiheit von der Sünde auch frei vom Tode, er war nicht nur dem Princip des Todes nicht unterworfen, sondern hatte vielmehr das entgegengesetzte Princip

des Lebens in sich, den lebendigmachenden Geist. Wenn daher auch Christus eine leibliche Natur wie alle andern Menschen hatte, so war er doch darin von ihnen verschieden, dass seine σὰρξ vom Princip der Sünde und des Todes nichts in sich hatte, nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας war, Röm. 8, 3, was nur auf die Unsündlichkeit seiner menschlichen Natur zu beziehen ist. Als frei von der Sünde hätte er auch nicht sterben sollen, aber er unterlag ja auch der Nothwendigkeit des Todes nicht durch sich selbst, sondern nur in Folge seiner Bestimmung, zu welcher auch gehörte, dass er die Sünden der Menschen auf sich nahm. Wie konnte er aber sterben, wenn er, obgleich κατὰ σάρκα von den Vätern der Nation und von Adam abstammend, doch kein Element des Todes in sich hatte, das Princip seiner Natur im Gegensatze gegen die Adams vielmehr nur der lebendigmachende Geist war? Es lässt sich diess nur aus der Voraussetzung erklären, dass sosehr auch die Begriffe Fleisch, Sünde und Tod sich gegenseitig bedingen, doch die σὰρξ an sich nur sterblich gedacht werden kann. Ohne dass die σὰρξ an sich die Möglichkeit des Todes in sich hatte, könnte der Tod des nur in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας gestorbenen Christus nicht für wahr und wirklich gehalten werden. Ist er aber wahrhaft und wirklich gestorben, so starb er ja nur dem Fleisch nach, während der lebendig machende Geist in ihm, das sein eigentliches Wesen constituirende geistige Princip, vom Tode nicht berührt werden konnte. Wie kann es daher vom Apostel nur als ein Akt der göttlichen Allmacht betrachtet werden, dass Christus nicht dem seit Adam herrschenden Tode anheimfiel, sondern wie es seine unsterbliche geistige und himmlische Natur von selbst mit sich brachte, vom Tode wieder auferstund? Dass er nur dem Leibe nach auferstund, kann nicht geltend gemacht werden, da ja der Apostel nur durch die Auferstehung das die Herrschaft des Todes überwindende Princip des Lebens, das durch Christus der Menschheit zu Theil geworden ist, in sie eintreten lässt. Wäre also Christus nicht auferweckt worden, so wäre nicht etwa blos sein Leib nicht wiederbelebt worden, das mit seiner Person identische geistige Princip aber geblieben, son-

dern durch seine Auferstehung ist er ja erst zu dem πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden, in welchem πάντες ζωοποιηθήσονται. Wie ist also nur eine Wirkung der göttlichen Allmacht, und zwar nur eine am Leibe Christi geschehene, was doch an sich nur die Manifestation seiner über die Sterblichkeit des Leibs übergreifenden, höhern geistigen Natur ist? Wir sehen hier schon bei dem Apostel den Conflict, in welchen jede die Consequenz des Begriffs verfolgende Theorie mit den Wundern des Supranaturalismus kommen muss. An dem Wunder der Auferweckung Christi hängt dem Apostel das ganze Christenthum, und doch construirt er zugleich, was das Christenthum wesentlich ist, als Mittheilung eines neuen Lebensprincips, oder als die Stufe, auf welcher der Mensch der Unendlichkeit seines Wesens sich bewusst ist, aus dem Gegensatz, in welchem das Psychische und Pneumatische, das Irdische und Himmlische, oder Adam und Christus, d. h. der Mensch nach der niedern und der höhern Seite seines Wesens, als Momente einer nach ihrem immanenten Princip fortschreitenden Entwicklung zu einander stehen.

Wesentlich Mensch ist also Christus, der urbildliche, das höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellende Mensch, hat er aber als solcher erst dann zu existiren angefangen, als er als menschliches Individuum in der Person Jesu von Nazareth geboren wurde? Das Erste ist zwar, wie der Apostel sagt, 1. Cor. 15, 46, nicht das Pneumatische, sondern das Psychische, auf welches erst das Pneumatische folgt, aber beide sind auch Momente einer Einheit, welche sie beide in sich begreift. Die Ordnung, in welcher das Pneumatische auf das Psychische folgt, kann nur für die zeitliche Entwicklung gelten, an sich aber ist das Pneumatische nicht blos zeitlichen Ursprungs, und wenn Christus dieses höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellt, führt der Begriff seiner Persönlichkeit von selbst über seine blos individuelle Existenz auf das Allgemeine zurück, das sie zur Voraussetzung hat. Schon von diesem Gesichtspunkt aus kann die Vorstellung der Präexistenz Christi bei dem Apostel gar nicht unerwartet sein. Man hat ausser den oben erörterten Stellen insbesondere auch das πνεῦμα

ἁγιωσύνης, Röm. 1, 4, darauf bezogen, und dieses πνεῦμα selbst für das Element erklärt, aus welchem die höhere präexistirende Persönlichkeit Christi bestehe [1]). Um aber diess zugeben zu können, muss erst noch gefragt werden, wie Beides zusammengedacht werden kann, dass Christus, wofür ihn der Apostel erklärt, wesentlich Mensch ist, das eigentliche Element seiner Persönlichkeit aber der Geist ist, der Geist somit selbst in ihm, schon vor seiner menschlichen Existenz, in der Form der menschlichen Persönlichkeit existirte. Erwägt man, dass der Apostel Christus den geistigen, himmlischen Menschen, den Herrn vom Himmel, 1. Cor. 15, 47, den Herrn der Herrlichkeit, 1. Cor. 2, 8, den Geist, 2. Cor. 3, 17, nennt, und zwar nicht blos sofern er durch seine Auferstehung erhöht und verherrlicht worden ist, sondern schlechthin nach seinem Wesen überhaupt, so möchte kaum eine andere Vorstellung hieraus abstrahirt werden können. Christus ist, wie der Apostel 2. Cor. 3, 17 sagt, τὸ πνεῦμα, der Geist selbst, er ist also seinem substanziellen Wesen nach Geist, das Wesen des Geistes aber scheint sich der Apostel als eine geistige Lichtsubstanz gedacht zu haben, wenn er, um den Begriff des Geistes, der der Herr ist, zu expliciren, sagt, dass wir alle, die wir mit enthülltem Angesicht die Klarheit des Herrn, wie in einem Spiegel, anschauen, in dasselbe Bild von einer Klarheit zur andern verwandelt werden, wie es ja nicht anders sein könne, da der Herr der Geist sei. Klarheit, Glanz, δόξα, in demselben Sinne, in welchem der Apostel in demselben Zusammenhang von dem vom Angesicht des Moses strahlenden Lichtglanz spricht, macht demnach das Wesen des Geistes aus, und somit auch das Wesen Christi selbst. In diesem geistigen Lichtglanze Christi aber spiegelt sich das ewige Lichtwesen Gottes selbst ab. Daher lässt der Apostel 2. Cor. 4, 6 Gott als Lichtschöpfer in unsern Herzen leuchten, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ, um hell zu machen die Erkennt-

---

1) Zeller, über das πνεῦμα ἁγιωσύνης, Röm. 1, 4. Theol. Jahrb. I. S. 486 f.

niss des vom Angesicht Jesu Christi, wie einst vom Angesicht des Moses widerstrahlenden Lichtglanzes. Christus ist selbst das Bild Gottes, und wie in ihm der Lichtglanz Gottes sich abspiegelt, so spiegelt sich dieser Lichtglanz wieder ab in seinem Evangelium (εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ), dessen Erkenntniss sodann auch in dem, der es in sich aufnimmt, einen hellen Glanz bewirkt, 2. Cor. 4, 4. Hieraus ist wohl deutlich zu sehen, wie das ganze Verhältniss Christi zu Gott darauf beruht, dass Christus wesentlich Geist ist, weil es an sich zur geistigen Lichtnatur Gottes gehört, sich in einem Abglanz zu reflectiren, und Christus ist daher, wie er τὸ πνεῦμα ist, so auch der κύριος τῆς δόξης, wesentlich Geist und Licht, nicht erst in Folge seiner Erhöhung, sondern an sich schon, da durch seine Erhöhung nur zu seiner vollen Realität kommen konnte, was er an sich schon war, was damals, als er von den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος gekreuzigt wurde, in ihm nur noch nicht sichtbar geworden war. Da Christus als der κύριος τῆς δόξης in diesem Sinne auch wesentlich Mensch ist, der pneumatische, himmlische Mensch, so scheint sich der Apostel Christus in seiner präexistirenden Persönlichkeit als die geistige Lichtgestalt des urbildlichen Menschen gedacht zu haben, wobei nun nur die weitere Frage entsteht, in welchem Verhältniss dieser ideale Urmensch zu dem geschichtlichen Urmenschen Adam steht? Beide stehen auf der einen Seite sehr weit auseinander, auf der andern Seite aber findet auch wieder ein analoges Verhältniss zwischen ihnen statt, wie zwischen Gott und Christus. Um sich in die Anschauungsweise des Apostels hineinzuversetzen, ist nicht ohne Wichtigkeit die Stelle 1. Cor. 11, 3, nach welcher das Haupt des Mannes Christus, das Haupt des Weibes der Mann, das Haupt Christi Gott ist, der Mann die εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, das Weib die δόξα, der Lichtreflex, des Mannes ist. Von diesem Gesichtspunkt aus scheint auch der erste Mensch nur der Reflex und das Abbild des Urmenschen Christus sein zu können, aber zwischen diesen beiden tritt nun der grosse Unterschied ein, dass der eine nur irdisch und psychisch, der andere himmlisch und geistig ist. Wie dieser Gegensatz entstanden ist, darüber hat sich der

Apostel nicht weiter erklärt, nur soviel scheint angenommen werden zu müssen, dass er Adam nicht erst aus einem ursprünglichen Zustand von Vollkommenheit das werden liess, was er war, da er von ihm, wie er an sich war, sagt, er sei eine blosse ψυχὴ ζῶσα gewesen, 1. Cor. 15, 45. Da es der Apostel als allgemeine Ordnung der Natur betrachtet, dass zuerst das Psychische und dann erst das Pneumatische in der Menschheit sich entwickelte, so konnte das, was Christus als Urmensch ideell war, erst nach der Periode des irdischen, psychischen Menschen in der Menschheit sich realisiren. Dann also erst liess Gott den Urmenschen, den κύριος δόξης, als seinen Sohn, als seinen eigenen Sohn, Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 32, in die Menschheit eintreten, und zwar ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας und als γενόμενον ἐκ γυναικὸς, welche Bestimmungen mit dem bisher entwickelten Begriff der Person Christi sich wohl vereinigen lassen. Es ist nicht ohne Grund gesagt worden: wird das, dass der Sohn Gottes einen menschlichen Leib hatte, und vom Weibe geboren wurde, als etwas Besonderes hervorgehoben, so ist man fast zu der Voraussetzung genöthigt, dass der, welcher so spricht, sich diese Persönlichkeit nicht, wie die der übrigen Menschen, an einen menschlichen Leib gebunden, dann aber zuverlässig auch schon vor seiner Erscheinung in einem solchen vorhanden gedacht habe [1]). Die Vorstellung des Apostels kann wohl nur diese gewesen sein, dass der an sich schon als Subject für sich existirende Christus erst mit dem Moment seiner menschlichen Erscheinung, um als Mensch zu erscheinen, in einem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας erschien. Es wäre somit dieselbe Vorstellung, die im zweiten Briefe des römischen Clemens an die Korinthier K. 8 einfach durch die Worte ausgedrückt ist, ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, eine Vorstellung, die sich streng an den jüdischen Monotheismus anschliesst und sich von der johanneischen wesentlich dadurch unterscheidet, dass das präexistirende Subject nicht der λόγος θεὸς ist, sondern das πνεῦμα, Christus, sofern er als der κύριος δόξης das πνεῦμα ist, 2. Cor.

1) Theol. Jahrb. 1842, S. 58.

3, 17. Wenn nun aber Christus nur in einem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας erschien, so hat doch seine Erscheinung in der σάρξ alle Realität des menschlichen Daseins, und es ist sogar an eine übernatürliche Entstehung so wenig zu denken, dass der Apostel vielmehr, wenn er sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt als einen γενόμενον ἐκ γυναικός, Gal. 4, 4, oder als γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, Röm. 1, 3, diese Vorstellung auszuschliessen scheint. Wie er sich die Unsündlichkeit Christi mit seiner natürlichen Erzeugung vermittelt gedacht habe, lässt sich, da hierüber jede Andeutung fehlt, nicht näher angeben, aber ebendesswegen auch nicht behaupten, dass das Eine das Andere ausschliessen müsse, was nur in dem Falle behauptet werden könnte, wenn man den spätern, ganz unpaulinischen Begriff der Erbsünde einmischen wollte. Dem Apostel wird ja aber die σάρξ erst durch die actuelle Sünde zum Sitze der ἁμαρτία. Als Sohn Gottes tritt so zwar Christus durch seine leibliche Geburt in die Menschheit ein, aber dem γενέσθαι ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα stellt der Apostel Röm. 1, 4 gegenüber das ὁρισθῆναι υἱὸν θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Was unter diesem πνεῦμα ἁγιωσύνης zu verstehen ist, ist ein neuer dunkler Punkt der paulinischen Christologie. Als πνεῦμα kann es, wie schon bemerkt worden ist, nur das Element sein, aus welchem die höhere präexistirende Persönlichkeit Christi besteht, dass es aber der Apostel als πνεῦμα ἁγιωσύνης mit diesem eigenthümlichen Ausdruck bezeichnet, lässt sich nur aus der Stelle Röm. 1, 3. 4, wenn sie genauer betrachtet wird, erklären. Der Apostel will im Eingange seines Briefs seinen vollen Glauben an die messianische Würde Christi dadurch aussprechen, dass er alle ihren Begriff bestimmenden Momente zusammenfasst. Christus ist, was den römischen Judenchristen das Hauptkriterium sein musste, als Davidssohn der Messias. Ein noch weit wichtigeres Kriterium der Messianität Jesu ist aber dem Apostel die Auferweckung vom Tode. Was Christus als Davidssohn leiblich ist, ist er durch seine Auferstehung geistig, sie ist die geistige Beglaubigung seiner messianischen Würde, weil sie erst den thatsächlichen

Beweis gab, dass der Geist, der ihn allein zum Messias machen konnte, auch wirklich in ihm sei. Eben diess ist der eigentliche Begriff des πνεῦμα ἁγιωσύνης. Die Christen sind die ἅγιοι, weil Christus selbst im eminenten Sinne der ἅγιος ist, der ἅγιος aber ist er, weil er das πνεῦμα, das πνεῦμα ἅγιον, auf absolute Weise in sich hat. Als das die Messianität Christi constituirende Princip, als das immanente Princip seiner messianischen Bestimmung nennt der Apostel den Geist, ohne welchen der Messias nicht sein kann, das πνεῦμα ἁγιωσύνης. Wie er also schon als geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleische der Messias oder Sohn Gottes war, so ist er auf kräftige Weise (ἐν δυνάμει sagt der Apostel, um damit entweder die Auferweckung als einen Akt der göttlichen Allmacht zu bezeichnen, oder zu sagen, dass diess erst die wahrhaft reelle Weise seiner messianischen Beglaubigung gewesen sei) durch die in Gemässheit des ihm inwohnenden messianischen Geistes erfolgte Auferstehung von den Todten als Sohn Gottes beurkundet worden. Da es als das πνεῦμα ἁγιωσύνης in diesem Sinne nur der messianische Geist ist, so möchte es für sich noch kein Beweis der Präexistenz sein, allein wir haben es ja nicht für sich zu nehmen, sondern nur im Zusammenhang der schon entwickelten Momente. Als πνεῦμα ἁγιωσύνης hat es zu seiner Voraussetzung das πνεῦμα, das überhaupt das Element der Person ist, und es ergeben sich uns so die drei, die Persönlichkeit Christi bestimmenden Momente: 1) An sich ist Christus seinem substanziellen Wesen nach Geist. Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2. Cor. 5, 17, d. h. Geist auf absolute Weise, in demselben Sinn, in welchem Gott selbst wesentlich Geist ist. Diese geistige Natur Christi schliesst von selbst den Begriff der Präexistenz in sich. 2) Dieses πνεῦμα, als das wesentliche Element der Persönlichkeit Christi, wird in seiner menschlichen Erscheinung zum messianischen Geist, zum πνεῦμα ἁγιωσύνης. 3) Wie Christus als Sohn Gottes im höchsten Sinne sich erst durch die Auferstehung beurkundet, so erweist sich das πνεῦμα ἁγιωσύνης in seiner vollen Bedeutung erst dadurch, dass es sich als das πνεῦμα ζωοποιοῦν, 1. Cor. 15, 45 bethätigt. Was das πνεῦμα ἁγιωσύνης für die Per-

son Christi selbst ist, ist das πνεῦμα ζωοποιοῦν für die Menschheit überhaupt, als das in ihr wirkende, Sünde und Tod in ihr aufhebende, die sterbliche σὰρξ zum Bilde des himmlischen Menschen verklärende Lebensprincip. Was er als τὸ πνεῦμα, als der κύριος τῆς δόξης, der κύριος ἐξ οὐρανοῦ, die εἰκὼν τοῦ θεοῦ, der πνευματικός, ἐπουράνιος ἄνθρωπος, als der urbildliche, das Bild Gottes in sich darstellende Mensch an sich ist, ist durch alles, was er in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας zur Ertödtung und Vernichtung der σὰρξ gethan hat, dann vollkommen realisirt, wenn die ganze Menschheit nach seinem Bilde gestaltet ist, weil Gott alle, die durch den Geist Gottes oder den Geist Christi Kinder Gottes werden, προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Röm. 8, 29. Dass er das Bild Gottes ist, ist ein wesentlicher Gedanke der paulinischen Christologie, aber in dem Bilde Gottes, das er in seiner geistigen Lichtnatur in sich darstellt, ist die Einheit Gottes und des Menschen ideell präformirt; wie er wesentlich Mensch ist, ist er als der urbildliche, pneumatische, himmlische Mensch, an sich auch der Gottmensch, oder der Sohn Gottes, der ἴδιος υἱὸς θεοῦ, als Gott selbst aber hat ihn der Apostel nie prädicirt. Es kann nur als charakteristisch für die paulinische Christologie und ihren noch streng jüdischen Standpunkt betrachtet werden, dass der Apostel die den Sohn Gottes von Gott trennende Schranke nirgends aufgehoben hat, vielmehr ausdrücklich an der Bestimmung festhält, dass er wesentlich, seinem substanziellen Wesen nach Mensch ist, also, da er zugleich τὸ πνεῦμα ist, der geistige, noch nicht mit der σὰρξ behaftete Mensch, der ideelle Urmensch, der in diesem Sinne auch der κύριος τῆς δόξης ist [1]).

4) Die Lehre von den Engeln und Dämonen.

Von den Engeln spricht der Apostel in den Briefen, die hier für uns in Betracht kommen, nur sehr wenig, und nicht dogmatisch, sondern nur bildlich und sprichwörtlich, Röm. 8, 38. 1. Cor. 6, 3.

---

1) Mit der obigen Auseinandersetzung stimmen die Vorlesungen über neutest. Theologie S. 186—195 im Wesentlichen überein. D. H.

4, 9. 13, 1. Gal. 1, 8. 4, 14 f. Bemerkenswerth ist besonders, dass er die Engel in keine nähere Beziehung zu Christus setzt, wie diess im Hebräerbrief der Fall ist, wo schon die höhere Würde Christi nach seinem Verhältniss zu den Engeln bestimmt wird. Es liegt diess dem Apostel noch ausserhalb seines Gesichtskreises, ohne Zweifel desswegen, weil ihm Christus, auch als der κύριος τῆς δόξης, zu wesentlich Mensch ist. Er verbindet mit den Engeln die unbestimmte Vorstellung höherer, übermenschlicher, zwischen Gott und der Menschenwelt stehender Wesen. Nach der spätern, besonders alexandrinischen Vorstellung nimmt auch er an, das Gesetz sei durch die Engel gegeben worden, diese Thätigkeit der Engel bei der mosaischen Gesetzgebung sollte ihm aber nur als ein Beweis von dem untergeordneten Charakter des Gesetzes gelten. Es wäre kaum der Mühe werth, die Angelologie des Apostels besonders zu erwähnen, wenn nicht eine Stelle in seinen Briefen sich fände, nach welcher es scheinen könnte, er habe auf diese Lehre grösseres Gewicht gelegt, als man nach seinen sonstigen Äusserungen annehmen sollte. Ich meine die Stelle 1. Cor. 11, 10, in welcher der Apostel die den korinthischen Frauen gegebene Erinnerung, nicht mit unverhülltem Haupte zu erscheinen, so motivirt: desswegen muss das Weib ein Zeichen der Macht (nicht der Macht, die sie hat, sondern der Macht, die der Mann über sie hat, so muss unstreitig ἐξουσία genommen werden) auf dem Haupte haben wegen der Engel. Um der Engel willen also sollen die Frauen einen Schleier tragen, warum, welchen Zusammenhang sollen wir uns zwischen dem Einen und dem Andern denken? Man hat sich die Sache auf verschiedene Weise zu erklären gesucht, es ist aber alles, was von den Erklärern bemerkt wird, gleich unbefriedigend. Erwägt man die Stelle nach Inhalt und Zusammenhang, so kann man nur auf die Überzeugung kommen, dass die Worte διὰ τοὺς ἀγγέλους im Texte ebenso wenig einen festen Haltpunkt haben, als sie einen solchen im religiösen Bewusstsein des Apostels gehabt haben können. Man bedenke nur, wie zusammenhangslos und störend diese Worte stehen. Der Hauptsatz des Apostels ist: das Weib muss einen

Schleier tragen, zum Zeichen ihrer Unterordnung unter den Mann, denn sie ist, so motivirt der Apostel seinen Satz, ἐξ ἀνδρὸς und διὰ τὸν ἄνδρα. Darum ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξ. ἐχ., διὰ τοῦτο geht somit ganz klar auf das Vorhergehende, welche Störung des geordneten Gedankengangs ist es nun, parallel mit διὰ τοῦτο noch hinzuzusetzen διὰ τοὺς ἀγγέλους, so dass, was schon gehörig motivirt ist, und keiner weitern Motivirung bedarf, noch durch etwas ganz Fremdartiges motivirt werden soll, wovon weder im Vorhergehenden, noch im Nachfolgenden auch nur die geringste Andeutung gegeben wird. Es ist die Sache des Apostels nicht, seinen logischen Gedankengang durch einen so verkehrten Zwischensatz zu unterbrechen. Wie die fraglichen Worte, so betrachtet, ganz isolirt und haltungslos stehen, so sind sie auch ihrem wahrscheinlichsten Sinn nach so beschaffen, dass sie die Vermuthung, sie seien ursprünglich eine Glosse gewesen, sehr nahe legen. Einem an jüdischen Vorstellungen hängenden Christen der ältern Zeit, nicht aber dem Apostel Paulus selbst mag man den Gedanken zutrauen, die Verschleierung der Weiber sei desswegen gut, damit es nicht gehe wie einst bei den Engeln, 1. Mos. 6, 1 f., oder zum Andenken an das damals Geschehene, und zur fortdauernden Warnung sei die Sitte entstanden, dass die Weiber einen Schleier tragen. Diess sollte die Glosse διὰ τοὺς ἀγγέλους andeuten, die sodann ohne Rücksicht auf den Zusammenhang in den Text aufgenommen wurde. Dass jene Vorstellung wirklich eine gangbare Meinung der ersten Jahrhunderte war, und dass man aus ihr die Ermahnung für die Weiber ableitete, durch ihre Kopftracht keine Veranlassung zu unkeuschen Begierden zu geben, beweist am besten eine Stelle in dem Testament der zwölf Patriarchen, im Testament Rubens K. 5, wo es heisst: προστάσσετε ταῖς γυναιξὶν ὑμῶν καὶ ταῖς θυγατράσιν, ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν· οὕτω γὰρ ἔθελξαν τοὺς ἐγρηγόρους (die Engel als Schutzgeister, Schutzwächter) πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ [1]). Wie natürlich war es, dass ein mit solchen Vorstel-

---

1) Vergl. Tertullian De velandis virg. c. 7: *Si propter angelos, scilicet*

lungen und Schriften bekannter christlicher Leser auch bei dieser Stelle des Briefs daran dachte. Der gefährlichste Reiz musste ja die Ablegung des Schleiers sein. Diese beiden Momente, die isolirte Stellung jener Worte und die so nahe liegende Wahrscheinlichkeit ihrer Entstehung aus einer Glosse müssen uns sehr bedenklich machen, dem Apostel eine Vorstellung zuzuschreiben, die, wenn er sie auch an sich wohl haben mochte, doch gewiss für ihn keine solche Bedeutung hatte.

In Ansehung der Dämonen kommt die Frage in Betracht, wie sich der Apostel ihr Verhältniss zu den heidnischen Göttern gedacht habe? Die Frage betrifft die beiden Stellen 1. Cor. 8, 4—6 und 10, 19—21. Über die erstere Stelle sind die Interpreten sehr im Zweifel. Rückert hält es für das Wahrscheinlichste, der Apostel gestehe zwar den Götzen der Heiden in keiner Weise zu, dass sie Götter seien, räume aber ein, dass es noch manche Wesen gebe von höherer Natur, als die menschliche, und dass auch diese eine gewisse Macht besitzen über den Menschen und die leblose Natur, vermöge welcher sie wohl κύριοι auch θεοὶ genannt werden könnten, ohne darum Gegenstand der Anbetung als θεοὶ für die Menschen zu sein. Solche Wesen habe er wirklich angenommen, Engel und Dämonen. Der Apostel spricht aber hier nicht von Engeln und Dämonen, sondern von θεοὶ und κύριοι, diesen spricht er die objective Existenz ab, wie der Zusammenhang der Stelle und der in ihr aus-

---

quos legimus a Deo et coelo excidisse ob concupiscentiam feminarum, quis praesumere potest, tales angelos maculata jam corpora et humanae libidinis reliquias desiderasse, ut non ad virgines potius exarserint, quarum flos etiam humanam libidinem excusat. — Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala jaculata est, ut cum Deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, caeteris quoque angelis erubescat, et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimat, jam nec hominum oculis offerendam. C. 17: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet verberans, elegantes, inquit, cervices et merito nudae. Bonum est usque ad lumbos a capite veleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit.

gesprochene Gedanke deutlich zeigt. Er will hier zunächst den Genuss des Götzenopferfleisches als etwas ganz Indifferentes darstellen. Es gebe keine Götzen, ein εἴδωλον sei etwas, was gar keine Realität in der Welt habe. Solche Götter, wie die der Heiden sind, gibt es nicht, es gibt überhaupt nur Einen Gott. Denn wenn es auch sogenannte Götter im Himmel und auf der Erde gibt, nämlich sofern man von Göttern in der Mehrheit spricht und an sie glaubt, wie es ja in diesem Sinne viele Götter und viele Herrn gibt, so gibt es doch für uns, für unser christlich religiöses Bewusstsein nur Einen Gott und nur Einen Herrn. Was kann klarer sein, als dass er die Existenz der heidnischen Götter auf das blosse λέγεσθαι zurückführt, darauf, dass sie nur insofern existiren, als man von ihnen nach der polytheistischen Vorstellungsweise als wirklich existirenden Göttern spricht? Sie existiren also als θεοὶ und κύριοι nicht wirklich, sondern in der blossen Vorstellung. Es ist aber nicht zu übersehen, dass hier den heidnischen Göttern die Realität und objective Existenz abgesprochen werden soll, nur sofern sie θεοὶ und κύριοι, wahre wirkliche Götter sein sollen. Diess schliesst jedoch nicht aus, dass denselben Wesen, die als vermeintliche Götter nicht wirklich existiren, doch wieder Realität und objective Existenz beigelegt wird, sofern sie nämlich nicht Götter, sondern Dämonen sind. Diess thut der Apostel in der zweiten Stelle, in welcher er auf die andere Seite der vorliegenden Frage kommt, und seine zuerst aufgestellte Behauptung, dass ein εἴδωλον nichts sei, und somit auch ein εἰδωλόθυτον kein wirkliches εἰδωλόθυτον (weil einem Götzen, der nicht existirt, auch nichts geopfert werden kann), zwar nicht zurücknimmt, aber ihr die andere dazu gehörende Behauptung gegenüberstellt, dass die Heiden, was sie opfern, den Dämonen opfern, und nicht Gott, und dass man demnach an den heidnischen Opfermahlzeiten nicht theilnehmen kann, ohne in Gemeinschaft mit den Dämonen zu kommen. Denn es ist der Natur der Sache nach nicht möglich, ein innerer Widerspruch, dass man den Kelch des Herrn trinkt und zugleich den Kelch der Dämonen, am Tische des Herrn theilnimmt und zugleich am Tische der Dämonen, religiöse Hand-

lungen begeht, die uns mit Wesen ganz entgegengesetzter Art in Verbindung bringen. Auch der Apostel hatte demnach schon die in der Folge so gewöhnliche Vorstellung, dass das Heidenthum, als das Reich der Dämonen, einen dämonischen Charakter an sich trage. Es sind aber zwei Seiten desselben zu unterscheiden, nach der einen ist es dämonischer Natur, nach der andern etwas blos Vorgestelltes [1]. Indem das Eine von dem Andern sich nicht trennen lässt, sieht der Apostel in dem Verhältniss des Heidenthums und Christenthums nicht blos in der subjectiven Beziehung, sofern einer, der schon Christ ist, nicht zugleich Heide sein kann, sondern objectiv einen absoluten Gegensatz, beide verhalten sich zu einander nur,

---

1) Was Neander a. a. O. S. 383 und 698 über die obigen beiden Stellen sagt, ist theils unklar, theils offenbar unrichtig. In der Stelle 8, 5 soll der Apostel nur zwei subjective Standpunkte in der Religion einander entgegenstellen, ohne dass von dem Verhältniss zu dem Objectiven in dieser Stelle die Rede sei. Es ist nicht von zwei subjectiven Standpunkten, sondern dem blos subjectiven des Polytheismus, dessen Götter blos vorgestellte Götter sind, und dem objectiven des christlichen Monotheismus die Rede. In der Stelle 10, 20 müsse die Erklärung dieses Verses nach dem Gegensatz gegen V. 19 bestimmt werden. Wollte man nun annehmen, dass Paulus die Götzen als böse Geister bezeichne, so müsste man sagen, dass er sich gegen den Missverstand verwahren wollte, zu welchem die vorhergegangene Vergleichung Anlass geben konnte, als ob er die Götzen wirklich als göttliche Wesen auf ihrem Standpunkt anerkenne. Aber diess lasse sich nicht denken. Hingegen habe man seine Worte wohl so auffassen können, als wenn er die Götzen für reelle Wesen (wenn auch böse Geister) halte, und daher auch dem, was denselben geopfert worden, eine objective Bedeutung zuschreibe. Und im Gegensatze gegen diesen Missverstand sage er nun, er rede nur von dem, was die Heiden subjectiv von ihrem Standpunkt aus, welcher den Gegensatz gegen den christlichen bilde, glaubten, diejenigen, denen sie opferten, seien nämlich δαιμόνια im hellenischen Sinn. Wie unklar und unrichtig! Was sollen denn die δαιμόνια im hellenischen Sinn hier zu thun haben? Der Apostel meint keine andern Dämonen, als die Dämonen im gewöhnlichen jüdischen Sinne, von diesen aber sagt er deutlich genug, dass er sie für die Wesen halte, welchen die Heiden opfern. Es wird alles sogleich klar, sobald man die einfache Unterscheidung macht, dass der Apostel die heidnischen Götter als Götter oder Götzen (ein εἴδωλον ist ja ein blos vermeintlicher Gott) negiren, dabei aber doch annehmen konnte, sie seien böse Geister.

wie die wahre und die falsche Religion. Denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Gesetzlosigkeit, oder das Licht mit der Finsterniss, wie stimmt Christus mit Belial u. s. w.? 2. Cor. 6, 14.

5) Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung [1]).

Wie der Apostel überhaupt alles auf die absolute Idee Gottes bezieht, und in ihr am liebsten den Standpunkt seiner Betrachtung nimmt, so knüpft er auch das Heil der Menschen von dem ersten Moment seiner Entwicklung bis zu seiner Vollendung an einen von Gott über jeden Einzelnen gefassten Rathschluss. Wir wissen, sagt er Röm. 8, 28, dass denen, die Gott lieben, alles zum Guten behülflich ist, denen, welche vermöge eines von ihm gefassten Rathschlusses berufen sind. Denn die, die er vorher ersehen (in seinem Bewusstsein als Objecte der Erkenntniss fixirt hat), hat er auch voraus dazu bestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bilde seines Sohnes, so dass er der Erstgeborne unter vielen Brüdern wäre, die aber, die er vorherbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerechtfertigt, die er gerechtfertigt hat, hat er auch verherrlicht. Der Apostel will hier recht klar vor Augen stellen, wie in dem ersten, im göttlichen Rathschluss gesetzten Anfangspunkt schon die ganze Reihe der in nothwendiger Folge aus einander sich entwickelnden Momente enthalten ist, wie in dem ersten, dem Vorhererkanntsein, schon das letzte, das Verherrlichtwerden zum Bilde Christi, so begriffen ist, dass das Eine von selbst an das Andere sich anschliesst; es ist, sobald nur einmal der göttliche Rathschluss gefasst ist, ein mit der Nothwendigkeit eines logischen Processes sich entwickelnder Gang der Sache, die Objectivität der sich realisirenden Idee, doch ist das Subjective nicht ausgeschlossen, sondern darin vorausgesetzt, dass nur die, die Gott lieben, solche Objecte seines Rathschlusses sein können. Näher wird dagegen der Gedanke an eine absolute Prädestination durch das neunte Kapitel des Römerbriefs gelegt, nur kommt, wie schon frü-

1) Vergl. Neutest. Theol. 182 ff.

her angedeutet worden ist, alles darauf an, die Stellung dieses Kapitels und der in ihm enthaltenen Lehre im Zusammenhang des Ganzen richtig aufzufassen. Um die verschiedenen Gesichtspunkte hervorzuheben, aus welchen das Verhältniss Israels zum Reich Gottes, oder dem christlichen Heil zu betrachten ist, geht der Apostel auf den absoluten Willen Gottes zurück, und führt den Satz aus, dass seiner äussern Stellung nach Niemand berechtigt sein könne, bestimmte Ansprüche an Gott zu machen, sofern überhaupt dem absoluten Willen Gottes gegenüber von keiner Ungerechtigkeit gegen den Einen oder den Andern die Rede sein kann. Wie sich aber dieser auf den absoluten Willen Gottes zurückgehende Standpunkt zu einem andern verhält, welcher den über Ungerechtigkeit von Seiten Gottes Klagenden auf die Anerkennung seiner eigenen freien Schuld verweist, lässt der Apostel völlig auf sich beruhen, da er es hier so wenig als sonst als seine Aufgabe betrachten konnte, bis zu dieser speculativen Spitze fortzugehen, indem, wie auch die Frage über Freiheit und Prädestination speculativ gelöst werden mag, die beiden Standpunkte der absoluten Abhängigkeit und der sittlichen Selbstbestimmung auf gleiche Weise in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewusstsein gegeben und begründet sind. Man kann daher alles Harte, Schroffe, Einseitige, das die Ausführung des Apostels Röm. 9 enthält, ruhig stehen lassen, es ist nur die Einseitigkeit des einen der beiden Standpunkte, dessen Wahrheit zwar erkannt werden muss, aber nur so, dass ihr die Wahrheit eines andern gleichberechtigten Standpunkts, auf welchen sich der Apostel nachher selbst stellt, gegenübergestellt wird. Indem der Apostel von dem V. 6—29 ausgeführten Hauptsatz V. 30 die praktische Anwendung macht, wendet er sich ebendamit von der objectiven Seite der Betrachtung der Sache auf die subjective. Weil der Wille Gottes ein absoluter ist, so muss man ihn auch als solchen anerkennen und seiner absoluten Abhängigkeit sich bewusst sein. So wenig vor dem absoluten Willen Gottes die Rücksicht auf etwas Menschliches gilt, so gross ist die Schuld der Menschen bei der Nichtanerkennung dieser Abhängigkeit. Weil es bei den Verheissungen Gottes nicht

darauf ankommt, ob man äusserlich zum Volke Gottes gehört, sondern ob man an sich von ihm erwählt ist, V. 6—9, weil es von der freien Wahl Gottes abhängt, den Einen vorzuziehen, den Andern nachzusetzen, V. 10—13, weil eine solche willkürliche Wahl nicht als eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes anzusehen ist, gegen welchen, als den Herrn seines Schicksals, dem Menschen kein Recht des Tadelns zusteht, V. 14—21, weil der Mensch mit der göttlichen Machtvollkommenheit um so weniger rechten kann, wenn er bedenkt, dass sich an den dem Verderben Geweihten Gottes Langmuth, Strafgerechtigkeit und Allmacht offenbart, an den Andern hingegen die Fülle seiner Gnade, wie er ja uns als Gefässe des Erbarmens aus Juden und Heiden berufen hat, V. 22—29, so ist, was hieraus hervorgeht, nichts anderes als diess, dass gemäss der Wahrheit, dass es nicht auf Jemands Wollen und Laufen ankommt, die Heiden, was sie nicht suchten, erlangt, die Juden aber, was sie suchten, nicht erlangt haben, Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit nicht dadurch, dass man ihr auf dem Wege des Gesetzes und der Werke des Gesetzes nachjagt, sondern nur durch den Glauben zu erlangen ist. Die Juden haben daher ihr Schicksal, dass sie die Gerechtigkeit nicht erlangten, nur selbst verschuldet, dadurch, dass sie ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen wollten, und sich nicht der göttlichen Anordnung, durch welche Gerechtigkeit erlangt werden kann, unterwarfen. Denn mit Christus hört das Gesetzesleben auf, und die Gerechtigkeit steht zu erlangen durch den Glauben für alle, für Juden sowohl als Heiden. Nur durch den Glauben ist das Heil zu erlangen, denn wenn auch Moses eine auf dem Wege des Gesetzes zu erlangende Gerechtigkeit lehrt, so ist doch ihre Erlangung und die durch sie bedingte Seligkeit an das Thun dessen geknüpft, was der Inhalt des Gesetzes ist, während dagegen die Gerechtigkeit aus dem Glauben jedem so nahe liegt, dass sie nicht erst auf weitem Wege, weder vom Himmel, wie wenn Christus herabgeholt, noch aus der Tiefe, wie wenn er von den Todten heraufgebracht werden müsste, zu suchen ist, sondern als das unmittelbar Dargebotene nur erfasst werden darf, wesswegen der Mangel eines sol-

chen Glaubens durch nichts, was zu seiner Entschuldigung gesagt werden mag, entschuldigt werden kann.

Es ist klar, dass, so sehr der Apostel Kap. 9 nur der absoluten Prädestination das Wort zu reden scheint, er Kap. 10 seinen Standpunkt wieder auf der entgegengesetzten Seite nimmt, und die Ursache der Verwerfung Israels nicht in dem Willen Gottes, von dessen freier Willkür allein die Ertheilung der Seligkeit abhängt, sondern nur in dem selbstverschuldeten Unglauben findet. Hiedurch ist das Problem der Prädestination nicht gelöst, sondern nur dem einen Standpunkt der andere gegenübergestellt, aber der Apostel fasst nun auch dieselbe Frage nur unter einem andern Gesichtspunkt wieder auf. Er wendet sich von der subjectiven Seite wieder auf die objective. Israel ist einmal das von Gott erwählte Volk, der Gegenstand seiner Verheissungen. Was aber Gott verheissen hat, muss auch erfüllt werden. Gott kann das Volk nicht verstossen haben, das er voraus ersehen hat (προέγνω, 11, 2 in demselben Sinne, wie 8, 29). Wie verhält sich nun dazu der Unglaube des Volks, wie kann ungeachtet desselben der Rathschluss Gottes sich realisiren? Um diess zu zeigen, stellt sich der Apostel auf den Standpunkt einer teleologischen Weltbetrachtung, welcher zufolge alles der absoluten Idee Gottes sich unterordnen muss. Der Rathschluss der Erwählung Israels realisirt sich durch folgende Momente: 1) Nicht verstossen hat Gott sein Volk, weil ja doch ein Theil wenigstens schon jetzt durch seine gnädige Auswahl aufgenommen ist, während freilich die Übrigen verstockt sind, 11, 1—10. 2) Diese Verstockung steht nun zwar im Widerspruch mit dem Rathschluss Gottes, aber sie hat auch wieder etwas Heilsames, sie bezweckt ja keine endliche Ausschliessung, sondern dient nur dazu, indess die Heiden zu gewinnen, und 3) sie selbst kann nur vorübergehend sein, und wird zuletzt in die allgemeine Bekehrung Israels übergehen. Diess schliesst der Apostel aus den vorangehenden Momenten selbst. Wenn der Fehltritt der Juden der Reichthum der Welt ist, und ihr Zurückstehen der Reichthum der Heiden, wie viel mehr wird ihr voller Eintritt in das Reich des messianischen Heils eine

grosse Epoche des Heils herbeiführen, denn wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt (der Heiden mit Gott) ist, was ist ihre Annahme anders, als die Wiederbelebung der Todten, die letzte grosse, in der Auferstehung der Todten und am Ende der Welt bevorstehende Katastrophe? Wenn also die Verstockung Israels schon für die Heiden so segensreich ist, so kann sie auch für Israel selbst nur Heilvolles zur Folge haben. Die endliche allgemeine Bekehrung der Juden ist aber ebenso auch aus dem schon gemachten Anfang zu schliessen. Denn wenn der Erstling heilig ist, ist es auch die ganze Masse, und wenn die Wurzel heilig ist, sind es auch die Zweige. Die Verstockung eines Theils der Juden kann daher nur so lange dauern, bis die Heiden alle eingegangen sein werden, dann wird noch ganz Israel gerettet werden. Diese Hoffnung spricht der Apostel mit besonderer Zuversicht aus im Hinblick auf die ursprüngliche, auf den göttlichen Verheissungen beruhende Erwählung Israels. Denn wenn sie auch, was das Evangelium betrifft, Gott verhasst sind, um der Heiden willen (sofern diese glauben, oder sofern es der Wille Gottes ist, durch den Unglauben der Juden die Heiden zum Heil gelangen zu lassen), so sind sie doch, was die Erwählung betrifft, geliebt von Gott wegen der Väter. Denn nicht zurücknehmen kann Gott seine Gnadenerweisungen und seine Berufung. Wie die Heiden einst ungehorsam gegen Gott waren, jetzt aber durch den Ungehorsam der Juden Gegenstände der göttlichen Erbarmung geworden sind, so sind nun die Juden ungehorsam geworden, damit in Folge der den Heiden erwiesenen Erbarmung auch ihnen die göttliche Erbarmung zu Theil wird. Denn Gott hat alle dem Ungehorsam unterworfen, damit er sich aller erbarme. Hierin erkennt der Apostel die Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniss Gottes, das Unerforschliche seiner Gerichte, das räthselhaft Verborgene seiner Wege, die absolute Abhängigkeit aller von Gott, als demjenigen, von welchem alles ausgeht, durch welchen alles geschieht, und auf welchen sich alles bezieht.

Die Hauptidee des Apostels ist die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, es kann Niemand von ihr ausgeschlossen sein, sie muss sich

zuletzt auf alle, auf Juden und Heiden, erstrecken, um das, worauf sie sich bezieht, zu realisiren. Aus der Absolutheit der Gnade, oder daraus, dass, was Gott einmal verheissen hat, nicht unerfüllt bleiben kann, schliesst der Apostel die allgemeine Realisirung dessen, was sie zu ihrem Inhalt hat. Dieser Universalismus der Gnade enthält aber ein sehr particularistisches Element. Wenn auch die Gnade ihrer Wirkung nach eine allgemeine ist, so sind doch der eigentliche Gegenstand des göttlichen Rathschlusses der Begnadigung und Beseligung (der πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν, Röm. 9, 11, der ἐκλογὴ 11, 28, ἐκλογὴ χάριτος, 11, 5) nur die Juden als Nachkommen der Patriarchen, welchen Gott seine Verheissungen gegeben hat. Der Rathschluss Gottes ist demnach, sofern er nur den Juden, nicht den Heiden gilt, ein particulärer, zugleich aber ein absoluter, da die Erwählung der Juden ihre Verstossung ausschliesst, und es sich nicht anders denken lässt, als dass, was Gott den Juden verheissen hat, an ihnen auch in Erfüllung geht. Wie lässt sich nun aber mit dieser Particularität und Absolutheit des göttlichen Rathschlusses die doppelte Thatsache vereinigen, dass die Heiden in das Reich Gottes aufgenommen sind, die Juden dagegen ihrem grössten Theile nach von ihm ausgeschlossen sind? Es kann diess nur so geschehen, dass beides, die Aufnahme der Einen sowohl, als die Ausschliessung der Andern, selbst als ein Moment des sich realisirenden göttlichen Rathschlusses begriffen wird. Unter diesen Gesichtspunkt stellt der Apostel die Aufnahme der Heiden, wenn er behauptet, dass die Heiden nur um der Juden willen aufgenommen worden seien. Die Juden haben einen Fehltritt gethan, sagt der Apostel 11, 11, nicht um auf immer zu fallen, sondern durch ihren Fehltritt ist das Heil den Heiden zu Theil geworden, um die Juden zur Nacheiferung zu reizen. Durch ihren Unglauben sind die Juden als Zweige vom Ölbaume ausgebrochen worden, und die Heiden stehen durch ihren Glauben als Zweige auf dem Baume, V. 20. Eine Verstockung kam über einen Theil Israels so lange, bis die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen wäre, V. 25. Die Thatsache, dass die Juden grossentheils das Evangelium nicht an-

nahmen, kann sich der Apostel nur daraus erklären, dass, was auf der Seite der Juden nicht geschah, auf der andern Seite, der der Heiden, zur Realisirung des göttlichen Rathschlusses geschehen sollte. Weil nämlich die Juden der göttlichen Ordnung der Rechtfertigung durch den Glauben sich nicht unterwarfen, so mussten die Heiden die nur auf dem Wege des Glaubens zu erlangende Gerechtigkeit erlangen. Durch den Unglauben der Juden ist so gleichsam Gelegenheit gegeben, das Heil, auf welches die Heiden als nicht erwählt keinen Anspruch zu machen haben, auch ihnen zu Theil werden zu lassen. Sie nehmen daran Theil, weil Gott in der Rechtfertigung durch den Glauben einen Weg eröffnet hat, auf welchem es auch ihnen möglich ist, zu demselben zu gelangen, aber sie werden in ihrer Theilnahme an demselben im Grunde nur den Juden substituirt, und können nur auf der Grundlage der ursprünglich nur die Juden betreffenden Erwählung theilnehmen, indem sie als Zweige eines wilden Ölbaums dem guten Ölbaum eingepfropft werden, wodurch der Particularismus der Erwählung sehr bestimmt ausgesprochen ist. Dieser Particularismus soll nun zwar zum Universalismus aufgehoben, aber doch zugleich die dem particulären Rathschluss zu Grunde liegende Idee aufrecht erhalten werden. Auf diesem Wege erstreckt sich demnach die göttliche Erbarmung auch auf die Heiden, sind aber sie Gegenstände der göttlichen Erbarmung geworden, so können um so weniger die Juden davon ausgeschlossen bleiben, V. 31. Ihre Verstockung kann nicht auf immer ein Hinderniss ihrer Begnadigung sein, die an ihnen geschehene Erwählung nicht unerfüllt bleiben. Befinden sie sich daher gegenwärtig noch im Zustande der Verstockung, des Unglaubens und Ungehorsams, so ist hieraus nur zu schliessen, dass ihr Ungehorsam nur der Durchgangspunkt zur göttlichen Erbarmung sein soll, weil es die Absicht Gottes ist, den Rathschluss seiner Gnade nicht anders, als durch Vermittlung des Ungehorsams zu realisiren. Er hat alle dem Ungehorsam unterworfen, um sich aller zu erbarmen, sagt der Apostel, indem er ohne Bedenken auch den Ungehorsam nicht blos einer Zulassung, sondern einer Anordnung Gottes zuschreibt, sofern er

den Ungehorsam nur als ein die Erbarmung vermittelndes und in ihr als dem höchsten Endzweck verschwindendes Moment betrachtet. Was in dem absoluten Begriffe der Gnade enthalten ist, muss also auch realisirt werden, und da die Gnade keine absolute wäre, wenn sie nicht auch eine allgemeine wäre, so kann sie nur in der allgemeinen Erbarmung Gottes realisirt sein, wie verhält sich nun aber die Absolutheit und Allgemeinheit der Gnade, diese Objectivität der Gnade, zur subjectiven Freiheit? Wie wichtig dem Apostel das subjective Moment ist, zeigt seine ganze Lehre vom Glauben, auch wird ja in der Kap. 11 gegebenen Entwicklung selbst alles immer wieder vom Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam abhängig gemacht, welche Bedeutung hat aber die Subjectivität des Glaubens, wenn die Gnade in ihrer Absolutheit doch zuletzt jeden hemmenden Widerstand überwinden und alles in die Allgemeinheit ihrer Erbarmung aufnehmen muss? Man kann daher nur sagen, dass der Apostel die subjective Seite neben der objectiven zwar keineswegs verkennt, aber auch beide Momente nur unvermittelt neben einander stehen lässt. Die Gnade soll den absoluten Inhalt, der zu ihrem Begriffe gehört, in ihrem ganzen Umfang aus sich herausstellen, und doch soll auch der Selbstbestimmung des Subjects, der freien Subjectivität des Glaubens, nichts vergeben werden, wie beides zu vereinigen ist, hat der Apostel wenigstens nicht gezeigt. So sehr er es versteht, in alle Momente des subjectiven Bewusstseins einzugehen, und die innersten Tiefen desselben aufzuschliessen, so ist doch sein Blick überwiegend auf den objectiven, durch die absolute Idee Gottes bedingten Entwicklungsgang gerichtet; indem er im Heidenthum, Judenthum und Christenthum grosse, geschichtlich gegebene Gegensätze, allgemeine Formen der religiösen Entwicklung vor sich sieht, fasst er nicht sowohl die Individuen, als vielmehr die Massen in's Auge, und von der Selbstgewissheit seines christlichen Bewusstseins aus lösen sich ihm alle Fragen und Räthsel der Welt in der Einen Betrachtung, dass zuletzt alles der absoluten Idee des Christenthums untergeordnet, von ihr durchdrungen und in ihre Einheit aufgenommen werden muss. Er stellt sich in gross-

artiger Anschauung in den ganzen Gang der geschichtlichen Entwicklung hinein, und folgt demselben von Moment zu Moment, aber im Drange seines christlichen Bewusstseins eilt er zu sehr nur dem Endresultat des Ganzen zu, und schreitet über so Manches hinweg, was auch ein Moment der Entwicklung ist, und als solches nicht unbeachtet bleiben kann. Die Gnade verherrlicht sich zwar zuletzt dadurch, dass sie zur allgemeinen Erbarmung wird, aber wer sind denn die Gegenstände derselben? Wohl sagt der Apostel, dass Gott sich aller erbarme, wie er alle dem Ungehorsam unterworfen habe, aber sind denn die πάντες, deren er sich erbarmt, dieselben Subjecte mit denen, die er dem Ungehorsam unterworfen hat? Sind die, die ἐν Χριστῷ ζωοποιηθήσονται, dieselben Subjecte mit allen denen, die in Adam gestorben sind, wenn doch die nothwendige Bedingung des ζωοποιεῖσθαι das εἶναι ἐν Χριστῷ ist? Die Auferstehung, als letzte Weltkatastrophe, soll die allgemeine Theodicee sein, aber sie ist es nur für die, die als Christen verwandelt oder auferweckt werden. Sünde und Gnade, Verwerfung und Erbarmung sind nur objectiv, nicht aber subjectiv vermittelt, was ineinander sein sollte, ist nur nach einander. Es ist hier eine Lücke in dem System des Apostels, die wir in Ermanglung aller weitern Data nicht auszufüllen im Stande sind.

6) Die himmlische Behausung, 2. Cor. 5, 1 f.

Die in dieser Stelle enthaltene Vorstellung mag hier blos desswegen noch erwähnt werden, weil man den Apostel öfters sehr missverstanden und ihm etwas zugeschrieben hat, woran er nicht dachte. Es gibt, sagt der Apostel 4, 16—18, für uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig, eine unendlich hohe Herrlichkeit. An dieser werden wir theilnehmen, und der Übergang dazu ist der leibliche Tod. Denn wir wissen, dass, wenn dieses irdische Haus unsers Leibes abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges, im Himmel. Denn so lange wir in diesem Leibe sind, seufzen wir, indem wir uns sehnen, mit unserer himmlischen Behausung überkleidet zu

werden. Das Folgende: εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι (so ist zu lesen nicht ἐκδυσάμενοι) u. s. w. kann nur als Explication des ἐπενδύσασθαι genommen werden. Nicht ohne die Bekleidung mit einem Leibe werden wir nämlich sein, denn das versteht sich ja von selbst, dass wir, sobald wir bekleidet sind, wie wir erwarten, nicht nackt, nicht ohne einen uns bekleidenden Leib, sein werden. Es ist nur Wiederholung des ἐπενδυσ., um zu sagen, dass bei dem ἐνδύσασθαι das nicht stattfinde, was dem jüdisch-christlichen Gefühl am meisten widerstrebte, das γυμνοὶ εὑρεθῆναι, wesswegen auch noch besonders bemerkt wird, dass das Seufzen in dem gegenwärtigen Leibe nicht so genommen werden dürfe, wie wenn man völlig nackt und leiblos zu werden wünschte. Freilich seufzen wir als solche, die in dem Leibe sind, unter der Bürde, es ist aber hieraus nicht zu schliessen, dass wir entkleidet zu werden wünschen, sondern wir wünschen nur überkleidet zu werden, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde. Was der Apostel hier sagt, ist nichts anders, als dieselbe Idee der Auferstehung, die er 1. Cor. 15, 53 ausgesprochen hat, nur spricht er sie hier aus in der Form eines Wunsches, welchen das drückende Gefühl des gegenwärtigen Leibs erzeuge, das jedoch, woran der Apostel sogleich bei dem γυμνοὶ εὑρεθ. denkt, nicht missverstanden werden sollte. Soll der Mensch auch künftig nicht nackt und ohne Leib sein, soll er nur einen andern, aus besserem Stoffe bestehenden Leib haben, so kann, da dieser künftige Leib doch auch wieder mit dem jetzigen irgendwie identisch sein muss, auch wenn derselbe abgebrochen wird, nur auf der Grundlage desselben erbaut sein kann, die bevorstehende Veränderung nur als eine Überkleidung gedacht werden. Es bleibt also zwar die substanzielle Persönlichkeit des Menschen auch dem Leibe nach, was aber irdisch an ihr ist, fällt hinweg, und sie wird so zum Himmlischen verklärt. Was der Mensch auch schon im jetzigen Leben ist, aber nur an sich, in dem innern verborgenen übersinnlichen Grunde einer leiblichen Existenz, das tritt jetzt auch in die Wirklichkeit heraus. Diess wäre also die οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ, die οἰκία ἀχειροποίητος, das οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ, man wollte sie aber

von einem himmlischen Körper verstehen, welchen wahre Christen sogleich nach dem Tode erhalten werden und welcher zur Zeit der Auferstehung mit dem aus ihrem irdischen Leib hervorgehenden zu einem Ganzen werde vereinigt werden. Der Zusammenhang von V. 2 mit 1 erfordere, dass das οἰκητήριον dasselbe sei, wie die οἰκοδομή, da aber das Eine wie das Andere der ἐπίγειος οἰκία entgegengesetzt sei, somit einen Körper bedeuten müsse, so müsse V. 1 und 2 von einem Körper die Rede sein, welchen wahre Christen sogleich vom Tode an haben werden. Ein solcher Körper könne aber wohl kein anderer sein, als ein himmlischer, der von dem unsrigen ganz verschieden sei, aber zur Zeit der Auferstehung mit diesem verbunden werden solle. Diese an sich schon höchst seltsame Vorstellung ist ganz gegen den Zusammenhang der Stelle, da der Apostel seine Leser, um sie zur überschwänglichen Herrlichkeit der künftigen Welt zu erheben, nicht auf einen solchen Zwischenkörper verweisen kann. Richtig ist freilich, dass dieser neue Leib unmittelbar auf den Tod folgen soll, und die Schwierigkeit, die man hierin findet, lässt sich auch nicht dadurch heben, dass man dem Apostel den Wunsch zuschreibt, den neuen Leib ohne den schmerzlichen Scheidungsprocess der Seele von ihrer bisherigen Wohnung zu empfangen. Er wünsche also schmerzlose Verwandlung seines sterblichen Leibs in einen unsterblichen, die er nun, das nicht mehr passende Bild vom Hause mit dem bequemeren vom Kleide vertauschend, so darstelle, als werde das neue Kleid über das alte gezogen und hierauf erst das alte abgelegt, oder durch die überwiegende Kraft des neuen ohne Schmerz vernichtet, eine Auskunft, die schon desswegen unstatthaft ist, weil der Apostel nicht blos von sich, sondern von den Christen überhaupt spricht. Warum soll es denn aber so befremden, dass der Apostel den Mittelzustand zwischen dem Tod und der Auferstehung überspringt? Freilich wenn man sich die Auferstehung nur in der jüdischen Form eines aus dem Grabe hervorgehenden Leibes denkt, muss man auch fragen, wie es sich mit dem Mittelzustand verhält. Aber diese Vorstellung hat ja der Apostel nicht, hier spricht er gar nicht von einer Aufer-

stehung, und 1. Cor. 15, 52 sagt er nur, dass die Todten als ἄφθαρτοι auferweckt werden. Werden sie aber als ἄφθαρτοι auferweckt, was kann aus dem Grabe, das nur Vergängliches hat, für den Auferstehungsleib hervorgehen? Nicht aus dem Grabe kommt also dem Apostel der Auferstehungsleib, er ist ihm nur ein Bau von Gott, ein nicht mit Menschenhänden gemachtes Haus, eine ewige himmlische Behausung, die auf die irdische folgt, gemäss der göttlichen Ordnung, nach welcher das Sterbliche, Vergängliche, dazu bestimmt ist, in das Unsterbliche, Unvergängliche überzugehen. Je enger und unmittelbarer aber diese beiden Seiten des menschlichen Daseins ihrem Begriff nach zusammengehören, desto weniger lassen sie sich auch der Zeit nach trennen und auseinanderhalten, man kann hier an einen Mittelzustand, als besonderes Moment, nicht denken, in der Selbstgewissheit des christlichen Bewusstseins (worauf ἔχομεν V. 1 zu beziehen ist) ist mit dem Sterblichen auch das Unsterbliche, mit dem Vergänglichen das Unvergängliche gegeben. Das Vergängliche muss ja das Unvergängliche anziehen, das Sterbliche vom Leben verschlungen werden. Desswegen setzt der Apostel V. 5 hinzu: Einen solchen Zustand, in welchem unser irdischer Leib zum himmlischen, unsere sterbliche Natur zur unsterblichen verklärt und vom Princip des Lebens durchdrungen wird, dürfen wir mit aller Zuversicht hoffen, weil Gott es ist, welcher uns in denselben versetzen will, die ganze Einrichtung, die er als Schöpfer unserer Natur gegeben hat, weist darauf hin, und der uns mitgetheilte Geist, welchen wir als Unterpfand unserer künftigen Bestimmung in uns haben, bürgt uns dafür. So dringt bei dem Apostel durch die Form der jüdischen Vorstellungen, so weit sie seinem christlichen Glauben noch anhängt, immer wieder das rationelle Bewusstsein hindurch.

Neuntes Kapitel.

Einige die Individualität des Apostels betreffende Züge.

Man erwarte hier keine ausgeführte Charakteristik des Apostels. Es fehlen uns zu viele Data, um ein anschauliches und vollständiges Bild der Persönlichkeit des Apostels überhaupt uns entwerfen zu können. Nur einige in den Schriften des Apostels besonders hervortretende Züge seiner geistigen Individualität sollen hier, wie sie es verdienen, etwas näher in's Auge gefasst werden, wesswegen auch diese Andeutungen zu seiner Charakteristik zunächst an die Entwicklung seines Lehrbegriffs sich anschliessen, sofern er der unmittelbarste Reflex der geistigen Individualität des Apostels ist.

Am tiefsten lässt uns unstreitig die wichtigste Thatsache, die uns vor allem andern aus dem Leben des Apostels bekannt ist, sein Übertritt vom Judenthum zum Christenthum, seine so rasche und entschiedene Umwandlung aus einem der heftigsten Christenverfolger in den glaubensvollsten Jünger des Herrn, in seinen geistigen Organismus hineinblicken. Es war diess ein Schritt, welcher ihn von dem einen der beiden einander entgegengesetzten Punkte zu dem andern führte, und wir sehen so in ihm überhaupt eine geistige Natur, die in einen grossen Gegensatz hineingestellt und in einem Lebensprocesse begriffen ist, welcher ohne Arbeit und Kampf, ohne ein höheres Maass geistiger Kraft, nicht vollbracht werden kann. Je grösser der Gegensatz war, in dessen ganzer Weite der Apostel sich bewegte, sein Umschwung von dem Einen zum Andern, desto deutlicher zeigt sich uns nur die Eigenthümlichkeit seiner Individualität darin, dass er in der einen Richtung, wie in der andern, mit gleicher Entschiedenheit sein bestimmtes Ziel verfolgte, nirgends auf halbem Wege stehen bleiben konnte. Daher konnte er, wenn einmal das Christenthum verfolgt sein sollte, nur einen wahren Vertilgungskampf gegen dasselbe führen, Gal. 1, 13. Wir sehen so

überhaupt in dem Apostel eine sehr determinirte, von der innern Nothwendigkeit der Consequenz der Idee getriebene Natur, die auf alles, was sie ergreift, mit der ganzen Macht ihres Wesens sich wirft, was sie ist, ganz und auf absolute Weise ist. Wie er als Christ von nichts anderem wusste, als von Christus, in ihm allein lebte und webte, so war er zuvor ebenso mit der ganzen Kraft seiner Seele Jude, der eifrigste Verfechter der überlieferten väterlichen Religion. Προέκοπτον, sagt er selbst Gal. 1, 13 zur Schilderung seiner ehemaligen ἀναστροφὴ ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων. Je strenger und energischer aber eine an sich einseitige und beschränkte Richtung verfolgt wird, desto nothwendiger muss sie an ihrer eigenen Endlichkeit sich brechen, sie zerreibt sich an sich selbst, geht in dem hervorbrechenden Bewusstsein ihrer Endlichkeit unter, und kann daher nur in das Entgegengesetzte umschlagen. Es ist die Sache selbst, welche diesen Gang nimmt, und das Subject, an welchem sie ihn nimmt, scheint nur durch die Objectivität bestimmt zu werden, obgleich dieser Gang der Sache nur sein eigener geistiger Akt ist, je lebhafter es aber dieser sein Bewusstsein bestimmenden Macht der Objectivität bewusst ist, desto mehr beurkundet es dadurch die Tiefe seiner in sich selbst zurückgehenden, den allgemeinen Process des geistigen Lebens in sich offenbarenden Natur. Was die That des Apostels zu einer grossartigen Erscheinung macht, zu einer That, deren nur solche Naturen fähig sind, die in den höhern Regionen des geistigen Lebens sich bewegen, ist eben dieser ihr so augenscheinlich aufgedrückte Charakter der Objectivität, welcher uns in allem, worin sie sich uns darlegt, auch nicht das Geringste erkennen lässt, was in ihr auf den Einfluss subjectiver Interessen und Motive zurückzuführen wäre, es ist nur der unmittelbare, rein objective Eindruck der über ihn gekommenen geistigen Macht, welcher ihn zu der geistigen Persönlichkeit machte, in welcher er als der Apostel Jesu Christi vor uns steht. Diese seine geistige Natur bezeichnende Eigenthümlichkeit, wie sie sich in der wichtigsten Epoche seines Lebens aus-

sprach, deutet der Apostel selbst an, wenn er in Beziehung auf seine Bekehrung zum Christenthum sich selbst ein ἔκτρωμα nennt, 1. Cor. 15, 8, ein Ausdruck, welcher nicht von einer Spätgeburt, sondern nur von einer Fehlgeburt zu verstehen ist, aber auch von einer Fehlgeburt nicht so, wie wenn er damit seine Unwürdigkeit und Unfähigkeit zum Apostelamt bezeichnen wollte, dass er so wenig verdient habe, Apostel zu werden, als eine Fehlgeburt zu leben verdiene, sondern was er mit diesem Ausdruck sagen will, ist vielmehr, dass er auf eine gewaltsame Weise, wie eine Fehlgeburt, als Christ zur Welt geboren worden sei. Was Grotius richtig bemerkt: *hoc ideo dicit, quia non longa institutione ad Christianismum perductus fuit, quo esset velut naturalis partio, sed vi subita, quomodo immaturi partus ejici solent*, ist nur allgemeiner zu nehmen von dem völligen Umschwung, welcher, ohne dass der Apostel selbst einer subjectiven Thätigkeit dabei sich bewusst war, durch die objective Macht der Verhältnisse und Ereignisse in seinem Selbstbewusstsein erfolgte. Auf eine seiner Natur gleichsam widerstreitende Weise wurde er durch die in der Erscheinung Christi ihm unwillkürlich zum Bewusstsein kommende absolute Wahrheit des Christenthums zur Anerkennung derselben gebracht. Er konnte nicht anders, so wenig er für sich wollte, musste er sein ganzes Denken und Wollen in den Gehorsam Christi dahingeben [1]).

---

1) Wenn mit Recht behauptet werden darf, dass sich in der Bekehrung des Apostels die innerste Tiefe seiner geistigen Natur vor uns aufschliesst, so dass sie ihrem letzten subjectiven Grunde nach nur aus der Eigenthümlichkeit derselben erklärt und begriffen werden kann, so kann das Problem, das hier vor uns liegt, auch in der Frage aufgefasst werden, warum der Apostel nicht blos Christ wurde, wie Andere, welche vom Judenthum zum Christenthum übertraten, warum er gerade als Christ zugleich sich zum Apostel berufen glaubte. Es geschah diess allerdings in Folge des an ihn ergangenen Rufs Christi, was ihm aber objectiv als der Ruf Christi erschien, war, subjectiv betrachtet, auch wieder der innere Zug seiner geistigen Natur, deren Eigenthümlichkeit darin bestund, dass sie überall die gerade Richtung zum Principiellen und Absoluten nehmen musste. Indem ihn so seine geistige Natur über eine Form des Christenthums, welche selbst nur eine andere Form des Judenthums war, hinweg-

Wer sich auf solche Weise durch Gegensätze hindurchgekämpft, einen solchen geistigen Process in sich durchgemacht hat, muss, sobald das sich hindurcharbeitende geistige Princip hindurchgedrungen ist und in seiner absoluten Superiorität sich geltend gemacht hat, sich auch als die Macht über diese Gegensätze wissen. Das Princip, das sich seines Bewusstseins bemächtigt, ist nun das immanente Princip seines Selbstbewusstseins, er weiss sich frei von allem, wodurch er sich bisher gebunden fühlte, ist sich seiner Selbstständigkeit und Autonomie bewusst. Der Standpunkt, auf welchen sich der Apostel in Gemässheit seiner auf so eigenthümliche Weise erfolgten Bekehrung stellte, brachte es von selbst mit sich, dass für ihn nicht nur alle bisherigen Bande religiöser Auctorität fielen, sondern er auch innerhalb des Christenthums selbst kein anderes, ihn bestimmendes Princip anerkannte, als nur sein unmittelbares, in dem Glauben an Christus wurzelndes, Selbstbewusstsein. Ein Grundzug der Individualität des Apostels ist daher das lebendigste, kräftigste Freiheitsbewusstsein, er war es sich vollkommen bewusst, was das Princip der christlichen Freiheit für ihn und alle Christen in sich begriff, ja in ihm erhielt erst dieses Princip, wenn wir von Christus hinwegsehen, seinen wahren concreten Ausdruck, in ihm subjectivirte und individualisirte es sich zuerst. Oft genug spricht sich dieses Freiheitsbewusstsein in den Briefen des Apostels auf verschiedene Weise sehr energisch aus, am unmittelbarsten 1. Cor. 9, 1, wo er selbst sagt: Bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel, habe ich nicht Jesus Christus, unsern Herrn, gesehen, habe ich nicht euch als mein Werk in dem Herrn aufzuweisen? Der Apostel fasst hier alles zusammen, was ihm als Christen und als Apostel das volle Bewusstsein der Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gab. Er nennt sich frei in dem Sinne, in welchem er auch schon Kap. 8 von der christlichen Freiheit (ἐξουσία, 8, 9) gesprochen hat, frei,

---

drängte, konnte er als der Erste, welcher das christliche Princip in seiner Reinheit aussprach, wie es damals auch noch von keinem der ältern Apostel ausgesprochen worden war, sich nur als einen neuen Apostel betrachten.

sofern er an sich das Recht hat, nur nach seiner eigenen besten Überzeugung zu handeln, ohne einer bindenden Rücksicht auf Andere, oder überhaupt auf eine äussere Auctorität unterworfen zu sein [1]). Wie aber die wahre Freiheit nicht ohne Selbstbeschränkung ist, nur durch die Schranke, die sie sich selbst setzt und wieder aufhebt, ihren Begriff realisiren kann, wie ebendesswegen die grösste Freiheit von allen beengenden und hemmenden Formen auch wieder die grösste Fähigkeit ist, mit seiner Subjectivität in die verschiedensten Formen einzugehen, so bethätigte sich bei dem Apostel ebendadurch sein christliches Freiheitsbewusstsein als das wahre, aus der ächten und lauteren Quelle der Freiheit entsprungene. Als frei von allem, frei von aller menschlichen Abhängigkeit, sagt der Apostel 9, 19, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, um so nur mehrere zu gewinnen. Ich bin den Juden zum Juden geworden, um Juden zu gewinnen, denen, die unter dem Gesetze sind, zu einem, der unter dem Gesetz ist, um die, die unter dem Gesetz sind, zu gewinnen, denen, die ohne Gesetz sind, zu einem, der ohne Gesetz ist (nicht so, dass ich in Beziehung auf Gott ohne Gesetz wäre, sondern dem Gesetz Christi gehorchend), um die, die ohne Gesetz sind

1) Das Freiheitsgefühl spricht sich am kräftigsten da aus, wo erst ein sich entgegenstellender Widerstand zu überwinden ist. Ein solcher Gegensatz war in Beziehung auf den Apostel die gegen ihn geltend gemachte Auctorität der ältern Apostel. Ihnen besonders tritt er daher mit der ganzen Macht seiner ihres Rechts sich bewussten Freiheit entgegen, 1. Cor. 9, 4 f. Sie sind ihm nur οἱ δοκοῦντες, deren Ansehen für ihn nicht bindend ist, weil überhaupt in Allem, wo es die Wahrheit des Evangeliums gilt kein Ansehen der Person gelten darf, Gal. 2, 6. Werden sie selbst, nicht blos die auf ihre Auctorität sich berufenden judaistischen Lehrer der korinthischen Gemeinde, von ihm οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι genannt, so sagt er mit diesem Ausdruck nur um so bestimmter, dass es für ihn keine äussere Auctorität geben könne, durch die er sich gebunden fühle. Λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, 2. Cor. 11, 5, vgl. 12, 11: οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι (wenn ich auch, für mich betrachtet, abgesehen von der mich unterstützenden Gnade Gottes, nichts bin). Und der Grund hievon ist die durch die Erkenntniss der Wahrheit gewonnene Selbstgewissheit des Bewusstseins. Εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, 2. Cor. 11, 6.

zu gewinnen. Ich bin den Schwachen ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen, ich bin allen alles geworden, um auf alle Weise einige zu retten. Allen alles sein kann nur der, der in seiner Freiheit seiner selbst so mächtig ist, dass er sich selbst jede Selbstbeschränkung auferlegen kann, diese Selbstbeschränkung ist ihm aber nur dadurch möglich, dass ihm die Freiheit selbst nur die Form für einen absoluten Inhalt ist, darum ist die grösste Freiheit des Selbstbewusstseins auch wieder die grösste Gebundenheit, das Element, in welchem sich seine Freiheit bewegt, ist ja nur sein durch Christus bestimmtes Bewusstsein, nur in seiner Einheit mit Christus, als ἔννομος Χριστῷ, weiss er sich frei, er weiss sich frei nur in ihm, aber diese seine Freiheit ist zugleich seine Abhängigkeit. In demselben Sinne einer in der Abhängigkeit von Christus bestehenden Freiheit sagt der Apostel 1. Cor. 9, 23: Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte, begebet euch in keine geistige Abhängigkeit von Menschen. Diese innere geistige Freiheit, ohne welche es kein christliches Bewusstsein gibt, hat der Christ in jeder Lage seines Lebens. Er ist innerlich frei, auch wenn er äusserlich unfrei ist. Denn in Christus heben sich Freiheit und Knechtschaft gegenseitig auf. Wer in dem Herrn als Sklave berufen ist, ist frei in Beziehung auf den Herrn, und wer als Freier berufen ist, ist ein Knecht Christi, 1. Cor. 7, 22. So wenig es ein Widerspruch ist, in der Abhängigkeit von Christus zugleich frei, und als frei zugleich abhängig zu sein, so wenig hebt die äussere Unfreiheit die innere Freiheit auf. Dieser innern, von allem Äussern unabhängigen Freiheit kann sich nur der bewusst sein, der in Christus das absolute Princip seines geistigen Lebens erkannt hat. Je abhängiger er sich in seiner Freiheit von Christus weiss, desto unabhängiger ist er von allem, was keine unmittelbare Beziehung auf Christus hat.

Bedenkt man, welcher grosse unendlich wichtige Schritt es für einen von Kindheit an an das Gesetz gebundenen, nur im Bewusstsein des Gesetzes lebenden Juden sein musste, sich mit Einem Male vom Gesetze loszusagen, sich der zwingenden Macht desselben zu

entschlagen und mit ihr alle natürlichen und nationalen Bande abzuschütteln, die den Juden mit dem Juden verknüpften, so haben wir in dem von dem Apostel bei seiner Bekehrung geschehenen Schritt, mit welchem er damals noch so allein stund, dass er selbst zu den ältern Aposteln sich nicht hingezogen sah, und in kein näheres Verhältniss zu ihnen zu stehen kam, einen Masstab für seine geistige Energie. Die Befreiung von der Auctorität, die Erhebung zur Autonomie hat aber nur dann einen sittlichen und geistigen Werth, wenn sie nicht blos ein willkürlicher Akt, eine nur äusserlich veranlasste und herbeigeführte Thatsache, sondern ein auf der vollen Überzeugung von der innern Wahrheit der Sache beruhender Schritt ist, wenn mit Einem Worte die Autonomie, welche man zu seinem Princip macht, die Autonomie der Vernunft ist. Aus diesem Gesichtspunkt muss die Bekehrung des Apostels schon darum betrachtet werden, weil sie der Übergang vom Judenthum zum Christenthum war, das, so gewiss es die absolute Religion ist, so gewiss auch die absolute Vernunft ist. Dass nun aber der Apostel, so sehr er selbst in seiner Bekehrung zum Christenthum nur eine übernatürlich erfolgte Begebenheit, ein ihm selbst unbegreifliches Wunder sehen konnte, seine ganze geistige Kraft darauf verwandte, die Thatsache, die er an sich selbst erlebt hatte, rationell in sich selbst zu verarbeiten, sie in sein denkendes Bewusstsein aufzunehmen, und sie so erst zu seiner eigensten geistigen That zu machen, diess ist es, was uns erst den richtigen Begriff von der Organisation seiner geistigen Individualität gibt, denn was ist es anders, als ein solcher geistiger Process, worin wir ihn in der ganzen Entwicklung seines Lehrbegriffs und in allem demjenigen, was den Hauptinhalt seiner Briefe ausmacht, begriffen sehen. Man nehme in dieser Hinsicht nur, wie er den Begriff des Gesetzes explicirt, ihn nach seinen verschiedenen Elementen analysirt, ihn auf diese Weise in sich selbst aufzulösen sucht, um die auf dem christlichen Standpunkt nothwendige Degradirung des Gesetzes von seiner absoluten Auctorität, seine Herabsetzung auf ein blos untergeordnetes Moment auch für das denkende Bewusstsein zu rechtfertigen. Die

ganze Entwicklung der Rechtfertigungslehre des Apostels mit allen zu ihr gehörenden Begriffen, was ist sie anders als die Explication des christlichen Bewusstseins, nach dem innern Zusammenhang seiner sich bedingenden Momente, um das Wesen der Rechtfertigung aus der innern Nothwendigkeit der Sache selbst zu begreifen? Eben hierin liegt auch der Grund, warum dem Apostel seine wichtigsten dogmatischen Entwicklungen immer wieder zu einer religionsgeschichtlichen Construction werden, weil man dem Gange der Geschichte nicht folgen kann, ohne dass das Eine als die Voraussetzung des Andern betrachtet und das Ganze aus dem immanenten Begriff, welcher das Princip der Bewegung ist, begriffen wird. Die Epoche machenden Perioden der Geschichte, die Gegensätze, in welche sie sich theilt, wenn der Sünde die Gnade, dem Werke verlangenden Gesetz der ohne Werke rechtfertigende Glaube, dem Tode das Leben, dem ersten psychischen Adam der zweite pneumatische entgegensteht, sind eben so viele Momente des sich selbst bewegenden Begriffs. Es ist durchaus der angeborene, zu seiner innersten Natur gehörende Trieb der vernünftigen, denkenden Betrachtung, welcher überall aus den Schriften des Apostels als seine charakteristische Eigenthümlichkeit hervorleuchtet [1]). Kann man den Apostel nicht

1) Es blickt bei dem Apostel auf verschiedene Weise immer wieder die Grundansicht durch, dass das Christenthum auch das wahrhaft Vernünftige ist, dass in Sachen der Religion nichts gelten kann, was sich nicht auch durch die vernünftige Betrachtung rechtfertigen lässt. Wenn er Röm. 12, 1 von einer λογικὴ λατρεία spricht, durch welche man sich Gott als lebendiges Opfer darstellen soll, so meint er einen Gottesdienst, welcher nicht, wie der jüdische Cultus, blos in äussern Gebräuchen besteht, sondern geistiger Natur ist, und als im Wesen des Geistes begründet, so beschaffen, dass man sich bei allem, was er enthält, eines vernünftigen Grundes und Zweckes bewusst sein kann. Darum ermahnt er zugleich sich nicht blos an das zu halten, was dem herrschenden Zuge der verweltlichten Zeit gemäss ist, sondern sich umzugestalten in der Erneuerung des Geistes (τοῦ νοός), d. h. denkend in sich selbst zurückzugehen und in sich selbst zu erwägen und zu prüfen, was der Wille Gottes, was das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist. Eben dahin möchte ich den Unterschied beziehen, welchen der Apostel bisweilen zwischen dem macht, was er nach seiner γνώμη und dem, was er in Gemässheit einer ἐπιταγὴ des

charakterisiren, ohne seine grösste Eigenthümlichkeit darin zu erkennen, dass er seiner ganzen Individualität nach der empfängliche

Herrn sagt. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, dass der Apostel unter der ἐπιταγή einen durch Überlieferung empfangenen Ausspruch Jesu meint, sondern wenn man die verschiedenen Belehrungen, die er über die in Frage stehenden Lebensverhältnisse ertheilt, mit einander vergleicht, so muss man wohl auf den Gedanken kommen, dass er von einer ἐπιταγὴ τοῦ κυρίου spricht, weil, je mehr er sich eines objectiven, in der Natur der Sache selbst liegenden vernünftigen Grundes bewusst war, eine solche Belehrung in seinem Bewusstsein von selbst die Form eines unmittelbaren Befehls Christi annahm, während er dagegen von einer blossen γνώμη spricht, wo er die Subjectivität seiner Ansicht sich selbst nicht verbergen konnte. Vgl. 1. Cor. 7, 6. 10. 25. 40. Da jenes Objective nur in der Form des subjectiven Bewusstseins sich aussprechen konnte, so ist es sehr natürlich, dass dem Apostel selbst das Eine immer wieder in das Andere übergeht, wie wenn er V. 25 sagt, er habe über die Jungfrauen keine ἐπιταγὴ des Herrn, eine γνώμη aber gebe er, ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι, d. h. eine solche, welche alle Achtung verdiene, da er sie ganz in Gemässheit seines apostolischen Bewusstseins gebe. Ebenso setzt er V. 40 zu den Worten: κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, sogleich hinzu: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Wie für den Apostel seine Berufung eine Thatsache seines Bewusstseins war, so musste überhaupt die Selbstgewissheit seines Bewusstseins sein höchstes Princip des Wissens sein. Diese Selbstgewissheit ist ihm jedoch keineswegs eine blos postulirte, sondern eine auf vernünftigen Gründen beruhende. Die Auctorität, die er als Apostel für sich in Anspruch nimmt, gründet er nicht sowohl auf das äussere Moment der Erscheinung Christi, die er gehabt zu haben behauptete, als vielmehr auf die beiden innern Momente, 1) die Wahrheit seines Evangeliums, die für ihn unumstösslich feststand, Gal. 1, 8, 2. Cor. 11, 4, und ihren letzten Grund in der absoluten Befriedigung hatte, die sie dem innersten Seligkeitsbedürfniss des Menschen gab, in allem demjenigen, was zur πίστις im paulinischen Sinne gehört; 2) die Realität des Erfolges seines Wirkens, auf welche, als das stärkste Argument, er sich gegen seine Gegner beruft. Die von ihm Bekehrten müssen ihm bezeugen, dass sie durch ihn Christen geworden sind, 1. Cor. 9, 1—3. 2. Cor. 3, 2. 3. Wie könnten sie aber durch ihn Christen geworden sein, wenn er nicht Apostel wäre, und wie könnte er als Apostel mit so grossem Erfolg gewirkt haben, 2. Cor. 10, 13—18, wenn nicht Gott wollte, dass er so wirke, und wie könnte diess Gott wollen, wenn es nicht, dass es so ist, der höchsten Wahrheit und Vernunft gemäss wäre. Was der Apostel Gal. 2, 8 in den prägnanten Worten sagt, dass Gott ihm ἐνήργησε εἰς τὰ ἔθνη, beruht auf dem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache, dieser Schluss könnte aber nicht gemacht werden, wenn

Boden war, in welchem das durch ihn erst zu seiner lebendigen Gestaltung gekommene Princip des christlichen Bewusstseins zum concreten Bewusstsein sich entwickelte, so muss man zugleich sagen, dass es von ihm ganz besonders in der Form des denkenden Bewusstseins ausgesprochen worden ist. Dieser Kraft seines Denkens ist sich der Apostel selbst bewusst, wenn er 2. Cor. 10, 2 f. seinen Gegnern erklärt, wie er gegen die aufzutreten gedenke, die von ihm meinen, dass er nur ein schwacher gewöhnlicher Mensch sei. Denn ob ich gleich, sagt er, in menschlicher Schwachheit wandle, so streite ich doch nicht auf menschlich schwache Weise, denn die Waffen, mit welchen ich streite, sind nicht menschlich schwach, sondern göttlich stark, um Verschanzungen niederzureissen; Vernunftschlüsse werfe ich nieder, und jedes Bollwerk, das gegen die Erkenntniss Gottes aufgeführt wird, und jeden Gedanken nehme ich gefangen unter dem Gehorsam Christi — welche Worte so wenig, wie man meinte, eine Polemik des Apostels gegen die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen enthalten, dass er vielmehr nur im Vertrauen auf seine, ihres Siegs stets gewisse, Dialektik so sprechen konnte. Je tiefer man in den innern Gedankengang in den Schriften des Apostels eindringt, je genauer man seine Argumentationsweise, die ganze Methode seiner Entwicklung und Darstellung sich

---

nicht überhaupt vorauszusetzen wäre, dass nichts wirklich werden kann, was nicht mehr oder minder auch wahr und vernünftig ist. Der Erfolg seiner Predigt bei den Heiden gilt ihm als Beweis der Wahrheit seines Evangeliums. Hierin sah er die beste Legitimation seines apostolischen Berufs. Es kann nur als Beweis der nüchternen Besonnenheit des Apostels angesehen werden, dass er sich auf die ihm gewordene Erscheinung Christi nie als ein so rein äusserliches Faktum, wie sie die Apostelgeschichte darstellt, beruft. Wenn auch der Apostel ein ekstatisches Element in sich hatte, wie aus den ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου, 2. Cor. 13, 1, zu sehen ist (obgleich bei der V. 2 f. beschriebenen Ekstase schon desswegen an den Akt seiner Bekehrung nicht zu denken ist, weil die vierzehn Jahre, 2. Cor. 13, 1, mit den vierzehn Jahren, Gal. 2, 1, nicht zusammenfallen können), so wurde es doch in ihm durch die in sich klare Vernünftigkeit seines Selbstbewusstseins so niedergehalten und beherrscht, dass es nie in Schwärmerei übergehen konnte.

analysirt, desto mehr wird man sich überzeugen müssen, dass er eine ächt dialektische Natur ist [1]). Es ist hier an das zu erinnern, was schon bei der Untersuchung der Hauptbriefe des Apostels über ihre Anlage und die Conception des Gedankens, von welchem er ausgeht, bemerkt worden ist. Überall ist das Bestreben sichtbar, den Gegenstand, welchen er behandelt, unter seine allgemeinsten Gesichtspunkte zu stellen, vom Allgemeinen zum Besondern fortzugehen und den Hauptgedanken in alle seine Bestimmungen auseinanderzulegen. Der Gedanke muss sich selbst durch alle seine Momente hindurchbewegen, damit in der Totalität seiner Momente seine concrete Bestimmtheit mit seiner abstrakten Wahrheit sich zusammenschliesse, wie diess das ächt dialektische Verfahren ist. Konnte der Apostel das Sectenwesen der Korinthier in seiner absoluten Verwerflichkeit schärfer auffassen, als in der Frage: ist Christus getheilt, ist Paulus gekreuzigt für euch, seid ihr auf den Namen des Paulus getauft? 1. Cor. 1, 13. Die Sache, um die es sich hier handelt, wird hier mit einem raschen Aufschwung des Gedankens so sehr unter den Gesichtspunkt der absoluten Betrachtung gestellt, dass dem absoluten Ja nur das absolute Nein gegenübersteht [2]).

---

1) Wie es zum Wesen der dialektischen Methode gehört, dass sie durch Negation sich fortbewegt, und, um zu negiren, den Widerspruch, Contrast hervorhebt, wesswegen sie von selbst auch ein ironisches Element in sich hat, so war auch der Dialektik des Apostels die Ironie nicht fremd. Man vgl. 1. Cor. 4, 8. 2. Cor. 11, 18 f. und die Bemerkungen Rückerts zu der erstern Stelle. In der letztern Stelle zeigt sich besonders die durch die Ironie verstärkte Gewalt seiner schlagenden, den Gegner niederwerfenden und erdrückenden Dialektik.

2) Dasselbe ist besonders auch in der Stelle 1. Cor. 11, 3 der Fall, wo der Apostel die Frage in Betreff des Unverhülltseins der Frauen sogleich so auffasst: des Mannes Haupt ist Christus, das Haupt des Weibs der Mann, das Haupt Christi Gott. Die Frage über das Christliche oder Nichtchristliche jener Sitte ist unter ihren absoluten Gesichtspunkt dadurch gestellt, dass das Moment nur ist, ob jene Sitte mit der absoluten Abhängigkeit von Christus bestehen kann oder nicht. Eine Frage, welche ganz einen das praktische Leben betreffenden Fall betrifft, ist identisch mit der höchsten, über das Verhältniss zu Christus. Dieser rasche Aufschwung

Nun folgt aber sogleich die dialektische Vermittlung. Indem der Apostel die Quelle des korinthischen Sectenwesens in der Liebe zur weltlichen Weisheit erkennt, fasst er das Christenthum selbst als Weisheit auf, der Begriff der Weisheit aber spaltet sich ihm in die weltliche und die göttliche Weisheit, als seine beiden Momente, durch welche er sich so hindurchbewegt, dass er durch die Negation der weltlichen Weisheit in der göttlichen sich selbst affirmirt. Ebenso stellt sich der Apostel im Eingange des Römerbriefs auf den absoluten Standpunkt der δικαιοσύνη θεοῦ, deren beide Momente die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως sind. Auch hier besteht der Gang der Entwicklung darin, dass der Begriff durch das Moment seiner Verneinung sich selbst affirmirt. Die δικαιοσύνη θεοῦ wird erst durch die Negation der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων in der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως zu der wahren, mit sich selbst vermittelten δικαιοσύνη θεοῦ. Wie es überhaupt zur dialektischen Methode gehört, den Gegenstand, welcher dialektisch explicirt werden soll, nach seinen verschiedenen, sowohl verneinenden, als bejahenden Momenten aufzufassen, weil der Begriff erst in dem Bewusstsein seiner Vermittlung seine dialektische Bewegung vollendet, so ist es schon als weiterer Beweis davon anzusehen, wie sehr das dialektische Denken das natürliche Element des Apostels war, dass er über der theoretischen Seite der Betrachtung nie die praktische vergisst. Was theoretisch zu bejahen ist, muss so oft praktisch verneint werden, weil die Liebe, die das Princip des praktischen Verhaltens ist, auch ein Moment ist, das in Betracht kommt, wenn der Gegenstand in der Totalität seiner Momente aufgefasst werden soll. Dass die christliche Gesinnung der Liebe ein den Apostel in hohem Grade auszeichnender Vorzug seines sittlichen Charakters war, ist nach allem, was uns aus seinem Leben und Wirken bekannt ist, als unzweifelhaft anzunehmen, hier aber, wo es uns hauptsächlich um solche Züge zu thun ist, in welchen sich das von ihm selbst in

---

vom Einzelnen, Empirischen, zum Absoluten, zur Idee, zu Gott, Christus, ist ächt paulinisch.

seinen Schriften ausgeprägte Bild der wesentlichen Eigenthümlichkeit seines Geistes zu erkennen gibt, soll uns die Stellung, die er selbst in seinem dialektischen Denken dem Moment der Liebe gegeben hat, nur als ein Beleg dafür gelten, wie frei er nach der ganzen Richtung seines Geistes von jeder Einseitigkeit war. Wie ihm der Glaube für sich nichts ist, wenn er nicht durch die Liebe thätig ist, so konnte er überhaupt nicht blos bei einer abstract theoretischen Betrachtung stehen bleiben, seine geistige Natur drängte ihn von selbst vom Theoretischen zum Praktischen, vom Abstracten zum Concreten, vom Ansichsein des Gedankens zur Wirklichkeit des Lebens, die auf dem christlich-religiösen Gebiete nur die vom Princip der Liebe beseelte Gemeinschaft des christlichen Lebens sein kann. Bemerkenswerth sind in dieser Hinsicht besonders die beiden Abschnitte des ersten Briefs an die Korinthier, in welchen der Apostel sich über den Genuss des Götzenopferfleisches und über das Zungenreden erklärt, Kap. 8—10 und 12—14. So indifferent dem Apostel an sich der Genuss des Götzenopferfleisches zu sein scheint, so wichtig ist ihm dagegen, dass durch das Bedenkliche, das eine solche Handlungsweise für das christliche Bewusstsein Mancher haben konnte, nicht die Andern schuldige Rücksicht verletzt werde. Auch dieses Moment kommt daher zur richtigen Beurtheilung der Sache in Betracht, und sobald man einmal die Sache auch aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten gelernt hat, wird man sie überhaupt in religiöser Hinsicht nicht mehr für so indifferent halten können, als es zunächst scheinen mag. Noch bestimmter und noch nachdrücklicher hebt der Apostel in dem zweiten Abschnitt die Liebe, oder die auf Andere, das gemeinsame Beste, zu nehmende Rücksicht, als ein sehr wichtiges Moment der Beurtheilung hervor, und es ist hier besonders deutlich zu sehen, wie gerade diese praktische Seite der Sache das dialektisch vermittelnde Moment der ganzen Entwicklung ist. Es ist aus dem ganzen Verlauf derselben zu sehen, wie wenig der Apostel auf das Zungenreden hält. Da er aber auch nicht etwas Unchristliches in ihm sehen kann, es vielmehr auch als eine der verschiedenen Formen der Äusserungen des die Christen beseelenden

Geistes anerkennen muss, so geht er davon aus, ihm seine bestimmte Stelle in der Reihe der christlichen Charismen zu vindiciren, und darauf zu dringen, dass jedes Charisma neben dem andern in der Einheit des Ganzen gleichberechtigt sei. Wenn aber das λαλεῖν γλώσσαις an sich ein Charisma ist, so hängt doch sein wahrer wirklicher Werth von seiner praktischen Wirksamkeit oder davon ab, dass es durch die Liebe ein Mittel der Förderung des gemeinsamen christlichen Lebens ist, von welchem Gesichtspunkt aus der Apostel über das λαλεῖν γλώσσαις ein Urtheil fällt, welchem gemäss es wegen seines geringen praktischen Nutzens so viel möglich beschränkt werden musste. Es ist auch hieraus zu ersehen, wie das Bestreben des Apostels überall dahin geht, alles, was er zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, nach seinen logischen Momenten so viel möglich zu erschöpfen, und die Entwicklung so weit fortzuführen, bis die einander gegenüberstehenden Momente in der Einheit des Begriffs dialektisch vermittelt sind. Die ganze Darstellung des Apostels ist in ihrem religiösen Inhalt immer zugleich von Denkelementen durchdrungen, es drängt sich nicht blos, was ja der allgemein anerkannte Vorzug der Schriften des Apostels ist, Gedanke an Gedanken, sondern es schliessen sich auch die Gedanken als Bestimmungen und Momente einer Begriffseinheit an einander an, der Gedanke explicirt sich selbst, um seinen Inhalt aus sich herauszusetzen und nach seinen verschiedenen Momenten sich selbst zu bestimmen. Auch die Sprache des Apostels hat ebendaher ihr eigenthümliches Gepräge: wie sie durch Präcision und Gedrängtheit sich auszeichnet, so ist ihr auch eine Härte und Schroffheit eigen, die sich nur daraus erklären lässt, dass der Gedanke das Überwiegende ist, und für die Fülle des Inhalts, welcher sich aus ihm herausdrängt, die geeignete Form erst suchen muss [1]). Hält man aber

1) Der Apostel gibt diess selbst zu verstehen, wenn er 2. Cor. 11, 6 von sich sagt, er sei εἰ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, was er nur im Bewusstsein seiner mit dem Ausdruck ringenden Gedankentiefe gesagt haben kann. Was die Sprache und Darstellung des Apostels betrifft, so hat man längst nicht mit Unrecht auf die Verwandtschaft aufmerksam ge-

Inhalt und Form zusammen, so ist wohl leicht zu sehen, in welchem engen Zusammenhang auch das freiere und beweglichere hellenistische Sprachelement mit der Eigenthümlichkeit des Apostels steht.

In allen hier hervorgehobenen Zügen sehen wir in dem Apostel eine geistige Individualität, die von Natur alle Fähigkeit in sich hatte, das freie, universelle, absolute Princip des Christenthums in sich aufzunehmen und auszubilden. Es ist diess jedoch nur die eine Seite seiner Individualität, von welcher eine andere, die über jener nicht übersehen werden darf, zu unterscheiden ist. Es versteht sich ja von selbst, dass auch eine so hochstehende Individualität, wie die des Apostels ist, ihre natürliche Schranke in sich hat, es ist voraus nicht anders anzunehmen, als dass sich in ihm, neben allen geistigen Vorzügen, die ihn in so hohem Grade auszeichnen, eine ge-

macht, die hierin zwischen ihm und Thucydides stattfindet (bekannt ist die Bauer'sche Philologia Thucydideo-Paullina 1773, welche freilich als *notatio figurarum dictionis Paullinae cum Thucydidea comparatae* sich mehr nur an das Äussere des Ausdrucks hält). Wie die Sprache nur der Ausdruck des Innern ist, so kann auch diese Ähnlichkeit der Ausdrucksweise ihren tiefer liegenden Grund nur in der geistigen Individualität der beiden Männer überhaupt haben. Stellen, wie 1. Cor. 4, 12. 13. 7, 29—31. 9, 20. 21. 2. Cor. 6, 9. 10 haben nicht blos im Ausdruck, sondern in der ganzen Form des Gedankens ein ächt Thucydideisches Gepräge. In der Liebe zu Gegensätzen und zum Contrast, wodurch nicht selten eine Paradoxie entsteht, spricht sich bei Beiden ein gleich dialektischer Geist aus. Die Gegensätze sollen ja dem dialektisch denkenden Geist nur dazu dienen, den Begriff sogleich in der Totalität seiner Momente zu umfassen, er stellt das Eine dem Andern entgegen, negirt das Eine durch das Andere, um durch Verneinung und Bejahung den Begriff sich selbst bestimmen zu lassen. Die Analogie lässt sich noch weiter verfolgen. Wie die kritische Geschichtsbetrachtung des Thucydides nicht möglich war, ohne mit dem griechischen, in der Seligkeit der homerisch-mythischen Weltanschauung lebenden Nationalbewusstsein zu brechen und innerhalb desselben den Jonismus und Dorismus an einander sich zerreiben zu lassen, so konnte sich der Apostel Paulus auf den Standpunkt seines christlichen, den Gegensatz des Heidenthums und Judenthums in sich aufhebenden Universalismus nicht stellen, ohne die absolute Bedeutung des Judenthums fallen zu lassen. Die Allgemeinheit der denkenden Betrachtung streift bei Beiden die Bande der nationalen Particularität ab, um an die Stelle derselben das allgemein Menschliche zu setzen.

wisse Einseitigkeit, eine Gebundenheit des Bewusstseins, eine nationale Particularität zu erkennen gibt, ohne welche er dieses bestimmte Individuum, das in ihm sich uns darstellt, nicht wäre. Schon in der Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs sind wir da und dort auf Punkte gestossen, wo sich kaum verkennen lässt, wie dem Apostel noch eine jüdische Anschauungsweise anhängt, die seinen Gesichtskreis zu sehr beengt, seinem Blick eine zu einseitige Richtung in die Zukunft gibt, und ihn Momente überspringen lässt, die auf einem freieren und universelleren Standpunkt nicht unbeachtet bleiben können. Wie auffallend sehen wir ferner das eigenthümliche Gepräge, das nationale Zeitvorstellungen sehr beschränkter Art auch dem Bewusstsein des Apostels aufdrücken konnten, in der von ihm so bestimmt ausgesprochenen Erwartung, dass die Parusie Christi schon in der nächsten Zeit erfolgen, und er selbst mit seinen Zeitgenossen, statt zu sterben und aufzuerstehen, lebend verwandelt werden werde. Es kann zwar, wie schon gezeigt worden ist, auf diese Vorstellung das grosse Gewicht, das man ihr öfters zum Nachtheil des Apostels geben wollte, nicht gelegt werden, und es ist in dieser Hinsicht von besonderer Wichtigkeit, dem Apostel nichts zuzuschreiben, was nicht aus unzweifelhaft ächten Briefen als ein Element seines Glaubens und Denkens nachgewiesen werden kann, dass aber eine so sichtbar nur die Farbe des damaligen Zeitbewusstseins an sich tragende Vorstellung, welche die fortschreitende Entwicklung in kurzer Zeit so weit hinter sich zurücklassen musste, auch nur soweit das Bewusstsein des Apostels bestimmen konnte, bleibt gewiss immer sehr charakteristisch. Hier ist es eine nationale Zeitidee, die seinen Gesichtskreis beengte, aber auch seine ganze Stellung zum A. T. bietet uns dieselbe Erscheinung dar. Im Gegensatz gegen das A. T. wurde sich der Apostel der ganzen Freiheit seines Standpunkts bewusst, alles, was er zum Wesen der christlichen Freiheit rechnete, war ihm zugleich eine Befreiung von dem Joche des Gesetzes und der Unvollkommenheit und Beschränktheit der alttestamentlichen Religionsverfassung, und doch wie sehr sehen wir ihn auch wieder an das A. T. gebunden, selbst an den Buch-

staben desselben? Nicht etwa nur, um die an der Auctorität des A. T. hängenden Leser seiner Briefe um so leichter von der Wahrheit der christlichen Lehre zu überzeugen, sondern weil ihm selbst, wie deutlich zu sehen ist, das A. T. die Quelle aller objectiven Wahrheit ist, auf welcher alle Gewissheit des christlichen Glaubens beruht, gründet er den Beweis der wichtigsten Sätze seiner Lehre auf Argumentationen aus Stellen des A. T. Wenn er, um seine Leser an die Hauptstücke des christlichen Glaubens zu erinnern, sie darauf hinweist, dass Christus um unserer Sünden willen gestorben, dass er begraben worden und auferstanden ist am dritten Tage, so unterlässt er nicht, die Bestimmung hinzuzufügen, dass diess nach der Schrift geschehen sei, 1. Cor. 15, 3. 4. Je mehr ihm daran gelegen ist, die Wahrheit einer Lehre festzustellen und alle Zweifel gegen sie abzuschneiden, desto mehr bemüht er sich, sie aus Stellen des A. T. nachzuweisen. Selbst die wichtigste Wahrheit, in welcher die ganze Heilslehre des Evangeliums besteht, dass die wahre, vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht durch Werke des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben zu erlangen ist, hat ihre unmittelbarste Evidenz darin, dass schon nach dem A. T. Abraham Gott geglaubt hat, und ihm dieser Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden ist, Röm. 4, 1 f. Kann man, so argumentirt der Apostel Gal. 3, 7, nur als Nachkomme Abrahams selig werden, so sind Söhne Abrahams die, die durch den Glauben selig werden, und weil schon dem Abraham die Verheissung gegeben worden ist, dass in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, so geht jetzt diese Verheissung dadurch in Erfüllung, dass Gott die Völker durch den Glauben rechtfertigt. Weil die Schrift schon damals, wie sie verfasst wurde, diess voraussah, ist dem Abraham jene Verheissung gegeben worden. Der christliche Glaube verhält sich daher zum A. T. wie die Erfüllung zu der Verheissung, durch die sie bedingt ist. Und doch kann, wie der Apostel sonst versichert, nichts unmittelbarer gewiss sein, als was das christliche Bewusstsein als seinen wesentlichen Inhalt aussagt, oder der dem Christen mitgetheilte göttliche Geist ihm bezeugt. Diese Abhängigkeit des chrislichen Bewusst-

seins vom A. T., als einem ausserhalb desselben liegenden Inhalt, erscheint bei dem Apostel in dem Grade um so mehr als eine subjective, durch den Charakter der Zeit und der Nationalität bestimmte Gebundenheit seines Bewusstseins, je mehr er in seinen Argumentationen aus dem A. T. in das Specielle und Einzelne eingeht. Am auffallendsten ist diess in zwei Stellen des Galaterbriefs, in welchen der Apostel den alttestamentlichen Stellen, aus welchen er argumentirt, wie jetzt allgemein anerkannt ist, einen offenbar willkürlichen und unrichtigen Sinn unterlegt. Er folgt nur der zu seiner Zeit unter den Juden gewöhnlichen Interpretationsweise, wenn er Gal. 3, 16 in der Stelle 1. Mos. 22, 18 unter dem Samen Abrahams, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, nicht die Nachkommenschaft Abrahams überhaupt, wovon der Ausdruck des A. T. allein verstanden werden kann, sondern Einen, ein einzelnes Individuum, Christus, verstehen will. Noch willkürlicher verfährt der Apostel Gal. 4, 22 f. mit den Stellen 1. Mos. 16, 15. 21, 2 f. Seine ganze Argumentation ist nur ein allegorisches Spiel, das objectiv betrachtet, nicht das geringste beweisende Moment in sich enthält. Alles hängt nur daran, dass Isaak und Ismael, die beiden Söhne Abrahams, sich dadurch von einander unterscheiden, dass der eine der Sohn einer Sklavin war, der andere aber nicht nur nicht als Sklave, sondern noch überdiess in Folge einer besondern göttlichen Verheissung geboren war. Wegen dieser zwischen ihnen stattfindenden Verschiedenheit sollen sie die beiden διαθήκας in sich repräsentiren. Ismael, der geborene Sklave, soll das Gesetz in sich darstellen, weil das Gesetz den Menschen nur in ein unfreies Verhältniss zu Gott setzen kann. Dabei hat aber der Apostel ganz unbeachtet gelassen, wie wenig die ganze folgende Geschichte der beiden Söhne Abrahams zu der allegorischen Bedeutung passt, die er ihnen gibt. Ismael soll der Repräsentant des Gesetzes sein, und doch geht die ganze mosaische Gesetzgebung die Söhne Ismaels gar nichts an, sie sind ja gerade die vom Gesetze freien, während dagegen das Gesetz einzig nur für die Nachkommen Isaaks, welcher die διαθήκη der Freiheit in sich darstellen soll, gegeben wurde, und die an

Isaak geknüpfte Verheissung, die ihn zum Vorbild der Christen, als der τέκνα ἐπαγγελίας machen sollte, sollte ja nur vermittelst der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes und der ganzen daran hängenden theokratischen Religionsverfassung in Erfüllung gehen. Alles, was hier der Apostel in seiner allegorischen Weise aus dem A. T. herausdemonstriren will, hat nicht nur im A. T. selbst keinen objectiven Grund der Wahrheit, sondern es kommt sogar in offenbaren Widerstreit mit demselben. Es kann nichts ungereimter sein, als das Bestreben der Interpreten, die Argumentation des Apostels als eine objectiv wahre zu rechtfertigen, wie z. B. Flatt zu der Stelle bemerkt: dem Apostel sei durch eine besondere göttliche Belehrung zum Gebrauch für seine Lehrvorträge der Gedanke mitgetheilt worden: Sara und Hagar seien Bilder von dem, was er selbst angebe. So habe er mit Recht sagen können: diese Geschichte bedeute etwas Anderes, oder habe einen geheimen Sinn, sie sei nach Gottes Absicht als ein Bild zu betrachten, wenn gleich derjenige, der die Geschichte schrieb, nicht im Mindesten daran gedacht habe. Der Satz aber: diese Geschichte habe einen geheimen Sinn, sei nicht einerlei mit dem Satze: Gott hatte bei der veranstalteten Erzählung jener Geschichte die Absicht, eine symbolische Weissagung zu geben, ob man gleich mit Recht annehmen könne, Gott habe bei der Leitung des alttestamentlichen Schriftstellers auch auf den Zweck, eine künftige Belehrung an jene Geschichte anzuschliessen, Rücksicht genommen. Was soll hiemit gesagt sein? Welche kleinliche und beschränkte teleologische Betrachtungsweise spricht sich hierin aus! Und was wird denn dadurch gewonnen? Was nur eine willkürliche subjective Vorstellung des Apostels ist, ein blosses Spiel seiner Phantasie, soll seinen objectiven Grund sogar im Geiste Gottes haben! Ist denn aber dadurch der in der Sache selbst liegende Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit gehoben, dadurch, dass er vom Apostel auf Gott selbst zurückgeschoben wird? Wie richtig hat schon Luther mit seinem gesunden Wahrheitssinn das Urtheil hierüber gefällt: die Allegorie von Sara und Hagar sei zum Stiche zu schwach, denn sie weiche ab vom historischen Verstand.

Anders kann die Argumentation des Apostels nicht genommen werden, so betrachtet aber gibt sie einen sehr merkwürdigen Beweis der sowohl freien als unfreien Stellung seines Bewusstseins zum A. T. Während er in seiner Ansicht vom Gesetz, dass es den Menschen nur in ein knechtisches Verhältniss zu Gott setze, das für das christliche Bewusstsein alle seine Bedeutung verloren habe, die grösste Freiheit des Geistes zeigte, eine Selbstgewissheit, die sich aller Fesseln einer blos äusserlichen Auctorität entschlagen hat, sehen wir ihn hier zugleich in der ganzen Befangenheit seines alttestamentlichen Standpunkts. Denn daran ist nicht zu zweifeln, dass ihm seine Allegorie als der wahre Sinn der alttestamentlichen Geschichte, als eine objective im A. T. begründete Wahrheit galt. Das alttestamentliche Gesetz soll nicht mehr gelten, es hat keine zwingende Macht mehr für das religiöse Bewusstsein, und doch steht das A. T. mit der ganzen Macht seiner göttlichen Auctorität vor seinem Bewusstsein. Was ihm als unmittelbare Aussage seines Selbstbewusstseins objectiv feststeht, muss ihm doch wieder durch das A. T. selbst für sein Bewusstsein vermittelt werden. Aus dem A. T. selbst muss der Beweis geführt werden, dass sein wesentlichster Inhalt, das Gesetz, nichts mehr gelten soll. Indem der Apostel diesen Beweis auf allegorischem Wege führt, dient ihm die Allegorie eben dazu, wozu sie auch seinen Zeitgenossen diente, als das zweideutige Mittel, in der Abhängigkeit vom A. T. sich zugleich von ihm loszumachen und über dasselbe zu stellen. Die Allegorie hält sich an das A. T., als ihr nothwendiges Object, aus ihm will sie alles beweisen, sie spielt aber nur mit dem A. T., weil das Bewusstsein des Allegoristen, ohne dass er sich selbst dessen klar bewusst ist, sich schon über das A. T. gestellt hat. So frei er sich jedoch in seiner allegorischen Deutung zum A. T. verhält, so ist die Allegorie selbst der grösste Beweis seiner Gebundenheit an dasselbe, weil er sonst den unnatürlichen Zwang, welchen die Allegorie ihm auferlegt, sich nicht gefallen lassen könnte. Wollte man etwa darauf Gewicht legen, dass die erwähnten beiden Beispiele einer so willkürlichen allegorischen Deutung im Briefe an die Galater sich finden, dem ohne Zweifel ältesten Briefe des Apo-

stels, in welchem auch seine Ansicht vom Gesetz noch nicht so ausgebildet erscheint, wie in den spätern Briefen, so ist dagegen an 1. Cor. 10, 1 f. zu erinnern, aus welcher Stelle gleichfalls zu sehen ist, wie sehr der Apostel die jener Zeit eigene allogorische Anschauungsweise mit seinen Zeitgenossen theilte.

Die hier hervorgehobenen, die intellectuelle Seite der Individualität des Apostels betreffenden Züge gehören zu den allgemeinsten Bestimmungen, durch welche eine Individualität subjectiv begrenzt werden kann. Es kann von Niemand verlangt werden, dass er nicht auch den Charakter seiner Zeit an sich trägt. Je mehr aber Einer solcher Schranken seiner Individualität sich selbst bewusst ist, desto freier wird er sich auch wieder zu ihnen verhalten, und um so geneigter daher auch sein, im Bewusstsein der allgemeinen Schranken, welchen jede menschliche Individualität unterworfen ist, die Individualität Anderer neben der seinigen zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Es ist schon gezeigt worden, wie diese geistige Freiheit in dem Apostel in der schonenden Rücksicht, die er auf schwächere Christen nimmt, sich zu erkennen gibt, aber es muss auch gesagt werden, dass der Apostel diesen freieren, von der eigenen Subjectivität unabhängigeren, objectiveren Standpunkt nicht immer auf gleiche Weise gegen Andere behauptete. So sehr auch der Apostel in der Selbstgewissheit seines apostolischen Berufs der absoluten Wahrheit seiner Lehre sich bewusst sein durfte, so scheint er doch in der Beurtheilung seiner Gegner darin nicht immer das rechte Mass zu halten, dass er zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Irrthümern Anderer zu wenig unterscheidet. Mit Recht sagt Rückert zu 2. Cor. 2, 17, es sei nicht unbemerkt zu lassen, dass Paulus in seinen Urtheilen über seine Gegner im Ganzen sehr hart zu urtheilen und ihren Handlungen Gründe unterzulegen pflege, die nicht nothwendig die ihrigen sein mussten, indem bei Manchem redliche Befangenheit eben das wirken konnte, und unter den vorhandenen Umständen beinahe wirken musste, was er aus unheiliger Gesinnung abzuleiten pflege. (Vgl. Gal. 1, 7. 2, 4. 6, 12.) Es sei diese Härte ebenso in seinem Charakter gelegen, wie eine ähnliche in dem des Reformators

unserer Kirche. Die gleiche Bemerkung macht Rückert besonders auch zu der Stelle 2. Cor. 11, 12. Was Rückert eine Härte des Charakters nennt, hat seinen allgemeinen Grund in der Unfähigkeit, von seiner Subjectivität so zu abstrahiren, dass man sich in die Subjectivität Anderer hineinversetzen kann. Je weniger sich der Apostel die Wahrheit anders als in der Form seiner Subjectivität denken konnte, desto weniger war es ihm möglich, die abweichende Überzeugung Anderer für eine auch nur subjectiv begründete zu halten, und doch war es ja nur das angeborene Judenthum, das seine Rechte in seinen Gegnern geltend machte. Indem aber freilich in solche Urtheile über seine Gegner auch das Eigenthümliche seines Charakters sich einmischt, kommen wir hiemit schon in die Sphäre herab, in welcher die Individualität des Apostels auch durch alles dasjenige begrenzt und bestimmt war, was dem Charakter und dem Temperament angehört. Es ist schon bemerkt worden, wie diese rein menschliche Seite des Apostels hauptsächlich im zweiten Briefe an die Korinthier, besonders auch mit Vergleichung der Stelle 1. Cor. 5, sich zu erkennen gibt. Es kann wohl nicht geläugnet werden, dass dem Apostel eine gewisse Erregbarkeit oder Heftigkeit eigen war, die bisweilen auch zu rasche Handlungen zur Folge hatte, und ihn in einen wechselvollen Zustand verschiedenartiger Gemüthsbewegungen (wie besonders in 2. Cor. und auch im Briefe an die Galater) versetzte. Noch tiefer würden wir in die Individualität des Apostels nach ihrer psychischen und wohl auch nach ihrer leiblichen Organisation hineinsehen können, wenn es uns möglich wäre, über die ekstatischen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις und die sie, wie es scheint, begleitenden eigenen Zustände, von welchen er 2. Cor. 13 spricht, uns eine klarere Vorstellung zu machen. Es ist zu schwierig, so schwache und unbestimmte Andeutungen genauer zu fixiren und zur Einheit einer Gesammtanschauung zu vereinigen. Aber auch so wird uns das hier zur Charakteristik des Apostels Bemerkte die Wahrheit seines Ausspruchs hinlänglich bestätigen, dass er einen göttlichen Schatz in einem irdenen Gefäss gehabt habe, 2. Cor. 5, 6.

Anhang.

1. Zur Literatur der Petrus-Sage.

Beilage zu Thl. 1, Kap. 9.

Es war zuerst mehr nur das allgemeine Misstrauen gegen alles, was den Ansprüchen und Anmassungen der römischen Hierarchie zur historischen Basis dienen sollte, was theils schon im Mittelalter Oppositionsparteien, wie namentlich die Waldenser, und erklärte Papstfeinde, wie einen Marsilius von Padua, Michael von Cäsena und andere, theils in der Reformationsperiode und seit derselben protestantische Geschichtforscher, einen Matthias Flacius [1]), Clau-

1) In der im J. 1554 herausgegebenen Schrift: *Historia certaminum inter Romanos Episcopos et sextam Carthaginiensem synodum Africanasque ecclesias, de primatu seu potestate Papae, bona fide ex authenticis monumentis collata.* Vergl. S. 267: *Non constat plane, Petrum fuisse Romae. Nam quod Papistae scribunt, Petrum Romae 25 annis docuisse, cum usque ad 18 Jerosolymis docuerit, item in Ponto, ut aliqui tradunt, 5 annis fuerit et Antiochiae 7, ad haec etiam cum Babylone scripserit suam epistolam, propalam falsum est: inde enim efficeretur, ut longe ultra Neronis mortem vixisset, a quo tamen interfectus dicitur. Demonstratio item certa est, Petrum Romae non fuisse, quod Paulus Romam et Romae scribens ac tam multos mediocres Christianos salutans et nominans nusquam tamen vel unico verbo Petri tanti viri mentionem faciat.* Das grösste Gewicht legte Flacius auf Gal. 2. S. 124: *Denique ego omnibus omnium mortalium historiis de Petro illam ad Galatas secundo a Paulo scriptam praefero. Ibi enim ille primum affirmat diserte, Petro esse concreditum apostolatum seu episcopatum inter Judaeos, sibi vero inter gentes seu super gentiles. Deinde narrat, Petrum usque ad concilium Hierosolymitanum (quod circiter 18 annos post ascensionem Christi et septimo commenticii papatus Petri celebratum est) potissimum Judaeis praedicasse, et de postero tempore sanctissimum datarum dexterarum foedus secum iniisse: quod ipse quidem velit praedicare Judaeis, Paulus vero debeat con-*

dius Salmasius [1]) und andere bewog, die ganze Sage entweder geradezu zu verwerfen, oder wenigstens für sehr verdächtig zu erklären. Dagegen glaubte die bei weitem grössere Zahl der protestantischen Gelehrten, besonders aus der reformirten Kirche, in welcher man auf diesem Gebiete der historischen Forschung vorzüglich thätig war, gerade bei diesem Punkte der Gegenpartei einen Beweis ihrer Unparteilichkeit und bereitwilligen Anerkennung der historischen Wahrheit, sobald sie nur auf historische Zeugnisse sich stütze [2]), geben zu müssen. Der erste, welcher diesen Gegenstand

---

cionari gentibus. Ubi habes brevissime et verissime comprehensam historiam Petri, quae indicat, ei et a Christo potissimum super et inter Judaeos apostolatum, episcopatum, seu papatum concreditum mandatumque esse: et eum tum ante Hierosolymitanam synodum, tum postea potissimum Judaeos docuisse, eoque potissimum ibi sedisse aut stetisse, ubi plurimi Judaei fuerunt, id est in Syria et aliis orientalibus partibus. Nam Romae non ita multi fuerunt: quandoquidem et nondum fuerant sic dissipati, sicut postea in eversione Hierosolymae, et Claudius eos Roma penitus expulerat. — Die Magdeburger Centurien sprechen keinen bestimmten Zweifel gegen die angebliche Thatsache aus.

1) *Librorum de primatu Papae, P. 1 cum apparatu. Lugd. Bat. 1645.*

2) Man vergleiche die Reihe der die Sache auf diese Weise beurtheilenden protestantischen Gelehrten, die F. Spanheim in der sogleich zu nennenden Abhandlung S. 336 aufführt: *Quinimo in Protestantium castris ἐπέχοντες non pauci, atque etiam largientes haud gravate plurimi, imo plerique, tantis auctoritatibus moti. Chamiero certe non facile rellicandus videtur tantus consensus Patrum, sed neque Davidi Blondello, id perpetuo largienti, Romanam ecclesiam a Petro et Paulo fundatam atque instructam fuisse. Nec inficiati eam Petri inter Romanos praesentiam Th. Beza Annot. ad 1. Petr. 5, Fr. Junius, Scaliger, Casaubonus, Petr. Molinaeus, Petitus, Usserius, Seldenus, Pearsonus, Fellius, Dodwellus, G. Cave, Vedelius ipse, et quotquot Ignatianis epistolis, speciatim illi, quae est ad Romanos, patrocinantur, in qua Ignatius circa medium ad Romanorum coetum: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Quin Patricius Junius Notis ad Clementem, quod Petrus Romae vitam finierit martyrio dicit notius esse, quam ut in dubium vocetur. Similiter Hammondus vel his duobus testibus rem extra dubium poni, Caji scilicet et Dionysii Corinthiorum fide.* Unmittelbar nach Spanheim vertheidigte Samuel Basnage in den *Exercitat. histor. crit. de rebus sacris et ecclesiast. Ultraj.* 1692. S. 548 wieder die entgegengesetzte Ansicht mit der Erklärung: *Me quod attinet, hic tantum antiquitatis auctoritas apud me valet, ut adventum Petri-*

einer genaueren historischen Untersuchung unterwarf und in Folge derselben sehr entschieden die Überzeugung aussprach, dass die gewöhnliche Annahme aller historischen Realität ermangle, war Friedrich Spanheim in der im Jahr 1679 erschienenen *Dissert. de ficta profectione Petri Apostoli in urbem Romam, deque non una traditionis origine* [1]). Spanheim macht zuerst die negativen Gründe geltend, die die Sache voraus als höchst unglaublich erscheinen lassen, das Stillschweigen des Lucas in der Apostelgeschichte bei so vielfacher Veranlassung derselben zu erwähnen, das Stillschweigen des Paulus selbst, sowohl in seinem Briefe an die Römer, als auch in den während seiner römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen, die nach Gal. 2, 9 zwischen den beiden Aposteln Paulus und Petrus getroffene Übereinkunft, dass der eine die ἔθνη, der andere die περιτομή als die ihm angewiesene Provinz anzusehen haben sollte, wornach nicht wahrscheinlich sei, dass der in so fern gelegenen Ländern wirkende Apostel Petrus an der Gründung einer beinahe durchaus aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde Antheil gehabt habe u. s. w. Hierauf geht Spanheim die ältesten und wichtigsten Zeugen der Reihe nach durch und nimmt ihre Glaubwürdigkeit hauptsächlich durch das allgemeine, bei jedem Einzelnen speciell begründete Argument in Anspruch, dass Zeugen, die so viele offenbar fabelhafte Traditionen so bereitwillig aufgenommen haben, auch bei dieser Tradition keinen Glauben verdienen können. Den Ursprung der Tradition selbst glaubt Spanheim theils in der mystischen Deutung des Namens Babylon im ersten Briefe Petri 5, 13, theils in der Sage von der Reise des Magiers Simon nach Rom, welchem Petrus eben dahin gefolgt sein sollte, theils in dem Ehrgeiz der römischen Kirche nachweisen zu müssen, die sich nur damit begnügen konnte, *ut Paulo in Romanae ecclesiae*

num ad urbem orbis dominam in dubium adducere mihi sit religio, ita etenim, quae firmis cingunt historiam praesidiis, fama constans, testium vetustas atque fides incorrupta, pondus suffragiorum atque numerus, sub signis hujus narrationis militant ut historiae omni sit abroganda fides, si hac in re nutat.

1) Opp. T. II. Lugd. Bat. 1703. S. 331—388.

institutione, sed et in consummatione martyrii socius quoque Petrus adderetur, primus omnium Apostolorum, πρῶτος *in evangelio,* πρωτόκλητος, προήγορος, ἀρχηγός, *qui primum lapidem in aedificanda ecclesia posuisset, obsignaturus quoque fidem in ecclesiarum omnium prima* (S. 383). Spanheims Abhandlung war, so gründlich sie ihren Gegenstand zu erörtern sucht, und so viel Treffendes sie unstreitig enthält, nicht im Stande, den Glauben an die alte Tradition bedeutend zu erschüttern. Die nachfolgenden Kirchenhistoriker blieben bei der Ansicht, gegen so bedeutende historische Zeugnisse dürfe man keinen Widerspruch wagen, sie drückten zum Theil sogar, wie z. B. Schrökh [1]), die Versicherung aus, es sei nicht leicht eine Begebenheit der alten Kirchengeschichte durch ein so einstimmiges Zeugniss der ersten christlichen Lehrer ausser Streit gesetzt worden, wie eben diese. Unter den neueren Geschichtforschern und Kritikern wagte es nur Eichhorn [2]), die entgegengesetzte Behauptung mit gewohnter Zuversicht auszusprechen: höchst wahrscheinlich sei der Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom in Gesellschaft des Evangelisten Marcus eine Fabel. Die Anwesenheit des Apostels Petrus zu Rom gründe sich auf die Abfassung seines ersten Briefs in Babylon (1. Petr. 5, 13), welchen Namen die älteste Kirche figürlich von Rom erklärte und worauf sie alles baute, was von seinen Verdiensten um die römische Kirche, seinem dasigen Primat, seinem dortigen Märtyrertod, die alte und neue christliche Welt gefabelt habe. Man dürfe dreist fragen, wo sonst ein anderer Beweis wäre? Und diesen ungereimten Beweis sollte die historische Kritik gelten lassen? Das Befremdende dieser Behauptung war es hauptsächlich, was einen katholischen Theologen zu einer neuen, wegen der Unbefangenheit ihres Standpunkts alle Anerkennung verdienenden Untersuchung veranlasste. Nach dem Resultat derselben ist es zwar völlig historisch gewiss, dass der Apostel Petrus nach Rom gekommen, daselbst die römische Gemeinde

1) Kirchengeschichte Bd. 2. 2. Ausg. S. 185.
2) Einl. in's N. T. Bd. 1. S. 554, vergl. Bd. 3. S. 603 f.

gelehrt und geleitet hat, und endlich um seines Glaubens willen getödtet worden ist, aber sein Aufenthalt daselbst könne weder zwanzig, noch fünf und zwanzig Jahre, sondern höchstens einige Monate über ein Jahr gedauert haben [1]). Während man so von katholischer Seite die Nothwendigkeit anerkannte, die alte Überlieferung so viel möglich auf ihr Minimum zu beschränken, kamen protestantische Historiker und Kritiker, um sich von jedem Schein der alten parteiischen Polemik fern zu halten, den Katholiken mit dem Geständniss entgegen, dass früher Einzelne zu weit gegangen seien. Neander und Gieseler stimmten hierin vollkommen zusammen. Für Hyperkritik erklärte es der Erstere [2]), die durch die übereinstimmenden Nachrichten des kirchlichen Alterthums bewährte Überlieferung, dass Petrus zu Rom gewesen, in Zweifel zu ziehen. Diese Überlieferung stamme offenbar aus einer Zeit, in welcher man noch nicht daran gedacht habe, durch den Primat Petri die römische Kirche zu heben. Nur eine parteiische Polemik, urtheilte in demselben Sinn Gieseler [3]), habe einige Protestanten veranlassen können, die Sache läugnen zu wollen. Auf ähnliche Weise sprachen sich Bertholdt [4]), Cölln [5]), Mynster [6]) u. A. aus. Mynster namentlich meinte die Ursache, die die protestantischen Schriftsteller verleitete, eine von der ganzen christlichen Urzeit bezeugte Thatsache in Zweifel zu ziehen, nur in der Leidenschaft finden zu können. Diese Zweifel haben sich zuletzt gar in einer Schrift mit der dreisten Auf-

---

1) In der Abhandlung über den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom — zugleich als Beitrag zur ältesten christlichen Chronologie, in der Theol. Quartalschrift, herausg. von Drey, Herbst und Hirscher. Tüb. 182[illegible]. 4. H. S. 567 f.

2) Gesch. der chr. Rel. und Kirche. Bd. 1. [illegible] S. 31[illegible].

3) Lehrb. der Kirchengesch. 1. Bd. 2. A. 18[illegible]. S. [illegible].

4) Hist. krit. Einl. in das A. und N. T. Th. [illegible] S. [illegible].

5) In der Encyklop. von Ersch und Gruber. Th. 1[illegible]. S. 42.

6) In der Abhandlung über den ersten Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom in den kleinen theol. Schriften [illegible] S. [illegible] f. Die willkürliche Methode, historische Zeugnisse aus ihrem Zusammenhang herauszureissen, und sie nur soviel gelten zu lassen, als man gerade für seine Hypothese gebrauchen kann, ist besonders der Mynster'schen Abhandlung eigen.

schrift: von der erdichteten Reise des Petrus nach Rom (der Spanheim'schen Abhandlung) gesammelt. Meine im Jahre 1831 erschienene Abhandlung hat die beiden Kirchenhistoriker, Neander und Gieseler, wenigstens zu einer Modification ihres frühern Urtheils bestimmt. Wenn sie auch das Factische der Sage nicht fallen lassen wollen, so können sie doch nicht bergen, auf welchem schwachen Grunde es beruht. Neander gibt die Möglichkeit der Entstehung der Sage aus den von mir insbesondere in den Verhältnissen der römischen Gemeinde nachgewiesenen Momenten zu [1], nur soll freilich der vollen Anerkennung meines Resultats immer das schon erwähnte Argument entgegenstehen. Gieseler hält sich neuestens [2] hauptsächlich daran, wenn die Sage von den judaisirenden Christen in Rom ausgegangen wäre, um dem Petrus das Übergewicht über den Paulus zu verschaffen, so begreife man nicht, wie die Erdichtung nicht sogleich bei den römischen Paulinern entschiedenen Widerspruch gefunden habe, und wie der Pauliner Cajus ein Hauptzeuge für dieselbe geworden sei, was nach dem Obigen keiner weitern Bemerkung bedarf [3]). Entschieden ist meiner Ansicht und den Gründen, auf welche ich sie stützte, Mayerhoff [4]) beigetreten, ebenso entschieden ist sie dagegen von Olshausen bestritten worden [5]). Aus der Zahl derer, welche, ohne in eine nähere Untersuchung einzugehen, mit dem Gewicht ihrer Auctorität sich für oder gegen die Wahrheit der Sage ausgesprochen haben, nenne ich hier Schleiermacher [6])

1) Gesch. der Pfl. u. s. w. S. 520.

2) Lehrb. der Kirchengesch. 4. Ausg. 1844. S. 103.

3) Vergl. Bd. I, 271.

4) Hist.-krit. Einl. in die petrin. Schriften. 1835. S. 73 f.

5) Vergl. Bd. I, 266 f., wo auf die Einwendungen Olshausen's Rücksicht genommen ist. Über die Behauptungen von Credner und Bleek, welche gleichfalls zu den Vertheidigern der Sage gehören, vgl. man meine Abh. über den Ursprung des Episcopats. Tüb. Zeitschr. für. Theol. 1838. H. 3. S. 45 f.

6) Vorles. über die Kirchengesch. (Sämmtliche Werke. Zur Theol. Th. 11.) S. 69: „Ich gehöre zu denen, welche die ganze Nachricht vom Aufenthalt des Petrus in Rom bezweifeln."

und de Wette [1]), welche beide auf der Seite der Verneinung stehen. In der katholischen Kirche haben neuestens besonders Windischmann [2]) und Ellendorf [3]) ihre Stimme über diese für ihre Kirche so wichtige Frage abgegeben. Während der Erstere, durch den Widerspruch aufgeregt, mit aller Energie des ultramontanischen Partei-Interesses für die Wahrheit der alten Tradition streitet, und über den Widerspruch der Berichte nicht besser hinwegzukommen weiss, als durch die Annahme eines wiederholten Aufenthalts des Petrus in Rom (zuerst zwischen 42 und 51, und dann zwischen 64 und 68), schloss der Letztere seine historisch-kritische Untersuchung mit dem Ergebniss: Petrus kann zu Rom gewesen sein, es ist möglich, dass er um das Jahr 65 oder 66 da gewesen, aber es ist nur möglich, und trotz dieser Möglichkeit ist das Gegentheil ebenso wahrscheinlich, ja wohl noch wahrscheinlicher, und es kann einem Protestanten gar nicht verargt werden, wenn er den Beweisen zufolge, welche die heilige Schrift und die ältesten Väter, Clemens und Justin bieten, den Aufenthalt Petri zu Rom und alles, was damit zusammenhängt, für ein aus den Apokryphen geschöpftes Märchen hält; Petri Aufenthalt in Rom kann nie bewiesen werden.

---

2. Zur Vergleichung der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der des Jakobusbriefs.

Beilage zu Th. 3, Kap. 3.

Der Hauptsatz der Lehre des Jakobusbriefs: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, 2, 24, steht der paulinischen Lehre, wie sie namentlich Röm. 3, 28 in dem Satz

---

1) Einl. in das N. T. S. 314: „Die behauptete Thatsache ist an sich selbst unwahrscheinlich. Die Sage scheint aus dem Bestreben, den Judenchristen der wichtigen Gemeinde in Rom auch den Apostel Petrus zum Stifter zu geben, entsprungen zu sein.“

2) *Vindiciae Petrinae.* Regensburg 1836.

3) Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen? Darmstadt 1841.

ausgedrückt ist: δικαιοῦται πίστει ἄνθρωπος, χωρὶς ἔργων νόμου, geradezu entgegen, und es lässt sich nicht läugnen, dass zwischen den beiderseitigen Lehrbegriffen eine reelle Differenz, ein entschiedener Widerspruch stattfindet. Wollte man sich auch daran halten, dass Jakobus blos sagt, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, dass er somit das δικαιοῦσθαι nicht ausschliesslich den ἔργα, sondern zum Theil wenigstens auch der πίστις zuschreiben will, so schliesst dagegen der paulinische Satz alle ἔργα schlechthin aus, und das δικαιοῦσθαι wird demselben Glauben zugeschrieben, von welchem Jakobus sagt, dass er ohne die Werke so gut als nichts sei, gar kein Moment des religiösen Lebens. Denselben Werken also, welche Paulus ganz ausschliesst, wird von Jakobus das δικαιοῦσθαι beigelegt, und dieselbe πίστις, welche bei Jakobus ohne die ἔργα gar keine religiöse Bedeutung hat, ist bei Paulus das Princip des δικαιοῦσθαι.

Um es zu keinem reellen Widerstreit zwischen Paulus und Jakobus kommen zu lassen, nimmt man gewöhnlich an, beide verbinden mit den Hauptbegriffen, entweder mit δικαιοῦσθαι, oder mit πίστις und ἔργα, einen so verschiedenen Sinn, dass, ungeachtet dieser Verschiedenheit, ihre Übereinstimmung in der Hauptsache vorausgesetzt werden könne. Man glaubte der Annahme einer reellen Differenz schon dadurch entgehen zu können, dass man das Wort δικαιοῦσθαι nicht wie bei Paulus von der wirklichen Rechtfertigung, sondern blos von der Manifestation dessen verstand, was die Rechtfertigung zur Folge haben muss. In diesem Sinne bemerkt Calvin zu Jak. 2, 24: *Certe Jacobus hic docere non voluit, ubi quiescere debeat salutis fiducia, in quo uno insistit Paulus. Ergo notanda est haec amphilogia, justificandi verbum Paulo esse gratuitam justitiae imputationem apud Dei tribunal, Jacobo autem esse demonstrationem justitiae ab effectis, idque apud homines.* Setzt man die Hauptdifferenz in das Wort δικαιοῦσθαι, so hat man nicht nöthig, die πίστις und die ἔργα bei Paulus in einem andern Sinne zu nehmen, als bei Jakobus. Die gewöhnlichste Meinung ist jedoch, dass die Differenz Beider nicht sowohl in dem Worte δικαιοῦσθαι, als vielmehr in dem verschiedenen Begriff, welchen

Beide mit der πίστις und den ἔργα verbinden, anzunehmen sei. Πίστις bedeute bei Paulus das auf Christus gegründete Vertrauen zu Gott, bei Jakobus das blosse religiöse Wissen als solches, die ἔργα seien bei Paulus Werke des mosaischen Gesetzes, bei Jakobus sittlich-religiöse Handlungen [1]). Auch Neander bleibt bei dieser Ausgleichungsweise stehen, wenn anders seine schwankenden Bemerkungen hierüber eine bestimmte Ansicht ausdrücken. Neander sagt zuerst, Paulus betrachte immer die πίστις allein als dasjenige, wodurch der Mensch ein vor Gott Gerechter werde und sei, und woraus alles andere Gute sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit entwickle, er würde sich nie so ausgedrückt haben, dass Glauben und Werke zusammenwirken müssen zur Rechtfertigung. Auf der andern Seite soll aber doch die materielle Differenz wieder verschwinden. Denn da nach seinem Begriffszusammenhang die Werke als Ausdruck des Glaubens und des dadurch erlangten δικαιοῦσθαι nothwendig zu dem christlichen Leben gehören, und durch das Ganze des Lebenswandels der Glaube sich bewähren müsse, so sage er, dass jeder das ihm Gebührende empfangen werde nach dem Bösen oder Guten, das er im irdischen Leben gethan habe, 2. Cor. 5, 10. Es lasse sich so der Lehrtypus des Jakobus darin finden [2]). Wenn hiemit wirklich etwas zur Sache Gehörendes gesagt sein soll, so müsste das Hauptmoment darin gefunden werden, dass Jakobus unter den ἔργα etwas anderes versteht als Paulus, nämlich Werke, welche aus dem Glauben hervorgehen, Früchte des Glaubens sind, allein Paulus macht keinen solchen Unterschied zwischen den ἔργα, er sagt ganz allgemein, dass es nicht möglich sei, durch sie δικαιοῦσθαι, so dass diess auch von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken gilt, denn sofern sie aus dem Glauben hervorgehen, haben sie schon den Glauben und mit dem Glauben auch die

---

1) Man vergl. z. B. Pott in dem Commentar zu Jak. 2: *Alium alio sensu vocabula πίστεως et ἔργων accepisse manifestum est — ita ut in tanta argumenti diversitate neuter neutri repugnare potuerit.*

2) Gesch. der Pfl. S. 750 f.

Rechtfertigung zu ihrer Voraussetzung, wesswegen eben die Rechtfertigung nicht erst durch sie bewirkt werden kann.

Mit Recht hat daher Kern geltend gemacht, dass zwischen Jakobus und Paulus eine reelle, keineswegs auszugleichende Differenz stattfinde. Jakobus habe das δικαιοῦσθαι nur dann von den ἔργα abhängig machen können, wenn er die Rechtfertigung eben nur im Verhältniss zu dem in der Thätigkeit sich kund thuenden Glauben gedacht und begriffen habe. Am schärfsten hat Kern diese Differenz so bestimmt: Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke, der sittlich guten Thätigkeit, bei Jakobus ist der Glaube, weil er die Quelle der guten Werke ist, und in ihnen sich lebendig thätig erweist, der rechtfertigende. Bei Paulus ist die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt, oder Rechtfertigung und Glaube sind im Innern des Menschen, der im Glauben gerechtfertigt wird, zumal da, und die Werke gehen aus der Rechtfertigung im Glauben hervor. Bei Jakobus ist die Rechtfertigung durch die sittliche Thätigkeit bedingt, und selbst des Ausdrucks: „durch den Glauben und die durch ihn bewirkte Thätigkeit" werden wir uns enthalten müssen, wenn wir nicht Glauben und Thätigkeit trennen wollen, was wir auf dem Standpunkt des Jakobus nicht dürfen; die Rechtfertigung geht also aus den Werken, in welchen sich der Glaube als ein lebendiger erweist, hervor. Bei Paulus ist der Glaube in der Ursprünglichkeit seines Wesens aufgefasst, als die Seelenstimmung, worin der Mensch rein nur in seinem Verhältniss zu Gott in Christus auf Gott sich bezieht, ohne alle andere Beziehung auf sich selbst und den Nächsten. Es war daher für ihn nothwendig, die Rechtfertigung durch den Glauben zu Theil werden zu lassen. In gewisser Hinsicht konnte er freilich die Rechtfertigung mit der Liebe in Verbindung setzen, sofern die im Vertrauen auf die Gnade stattfindende Bewegung des Herzens zu Gott, um die Gnade zu ergreifen, selbst schon der Anfang der Liebe ist, aber es handelt sich auch so rein um das Verhältniss des Menschen zu Gott, und die Liebe kommt hier nicht als Princip der Thätigkeit des Menschen in Beziehung auf ihn selbst oder den

Nächsten in Betracht, sondern lediglich, wiefern sie nach der Natur des sittlichen Lebens überhaupt dem Keime nach schon im Glauben eingeschlossen ist. Jakobus dagegen kann sich den Glauben gar nicht anders, als sogleich in derjenigen Thätigkeit denken, wodurch der Mensch handelnd sich erweist, sowohl im Verhältniss zu seinem Nächsten, als zu sich selbst. So erscheint dem Jakobus der Glaube sogleich als Thätigkeitsprincip, dessen der Mensch theilhaftig geworden, um in dem vollen Umfang seiner sittlichen Verhältnisse sich auf eine Gottes Willen angemessene Weise werkthätig zu erweisen, und erst, wenn der Glaube hiedurch die Probe seiner Ächtheit erwiesen hat, und zur Vollendung gekommen ist, wird dem Menschen die Rechtfertigung vor Gott zu Theil, so dass nach dieser Theorie der thätige Glaube in das Bewusstsein der Rechtfertigung übergeht, während nach Paulus der Glaube aus dem Bewusstsein der Rechtfertigung heraus in diejenige Thätigkeit übergeht, in welcher er nun auch im Verhältniss des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten lebendig sich erweist [1]).

So richtig im Allgemeinen diese Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Standpunkte ist, so ist doch auch hier der Rücksicht auf die Einheit der beiden Lehrbegriffe dadurch noch zu viel eingeräumt, dass überhaupt die πίστις des Jakobus Princip, Thätigkeitsprincip sein soll. Man muss noch einen Schritt weiter gehen und die Differenz auch darauf ausdehnen, dass dem Jakobus der Glaube nicht einmal Princip der sittlichen Thätigkeit ist. Bei Paulus ist der Glaube, da er die Liebe aus sich hervorgehen lässt, sich durch die Liebe wirksam äussert, auch das Princip des Praktischen, er ist die unmittelbare Einheit des Theoretischen und Praktischen, und hat ebendarin seine intensive Bedeutung, dass er den Menschen in der Totalität seines geistigen Wesens erfasst. Bei Jakobus dagegen wird dem Glauben alles Praktische abgesprochen und es wird nirgends darauf hingewiesen, wie diess bei Paulus geschieht, dass er das Princip der ἔργα, des sittlichen Handelns ist.

1) Der Brief Jakobi. Tüb. 1838. S. 43 f.

Der Glaube ist dem Jakobus immer nur der Glaube, von welchem Paulus 1. Cor. 13, 1 f. sagt, dass der Mensch mit ihm für sich allein ein tönendes Erz und eine klingende Schelle bleibe. Diesem Glauben schrieb nun allerdings auch Paulus keine rechtfertigende Kraft zu, er sagt vielmehr οὐδὲν ὠφελοῦμαι. Aber der Unterschied ist, dass Paulus diesem leeren, nichtigen Glauben seinen rechtfertigenden gegenüberstellt, und von ihm als den wahren unterscheidet, Jakobus aber vom Glauben überhaupt gar keinen andern Begriff hat, als eben nur jenen. Zwar wird von πίστις gesagt, dass sie συνεργεῖ τοῖς ἔργοις 2, 22, so dass es scheint, die πίστις sei auch ein thätiges und zwar ein zur Rechtfertigung mitwirkendes Princip, ebenso lässt Jakobus den Menschen nur nicht durch den Glauben allein (οὐκ ἐκ πίστεως μόνον 2, 24) gerechtfertigt werden, und die Rechtfertigung durch die Werke wird die Vollendung der πίστις genannt, ἐκ τῶν ἔργων τελειοῦται ἡ πίστις, 2, 22. Allein einen innern Zusammenhang zwischen der πίστις und den ἔργα scheint Jakobus desswegen doch nicht anzuerkennen. Hätte er sich die πίστις in einem innern Zusammenhang mit den ἔργα gedacht, so müsste die πίστις das wirkende Princip derselben sein, und das Hauptmoment läge ebendesswegen in der πίστις, die ἔργα wären nur das, worin das Innere der πίστις äusserlich wird. Wie kann aber Jakobus sich die πίστις in diesem Verhältniss zu den ἔργα gedacht haben, wenn er von ihr Ausdrücke gebraucht, die ihr gerade das absprechen, was sie als Princip vor allem gehabt haben müsste, dass sie an sich etwas Lebendiges und Wirksames ist? Was, wie in so bestimmten Ausdrücken gesagt wird, für sich todt ist, ohne Kraft und Leben, nur einem Leibe gleicht, welcher ohne Geist, ohne ein beseelendes und belebendes Princip ist (2, 20. 26), kann doch nicht die Bedeutung eines Princips haben. Wie hätte denn sonst Jakobus das δικαιοῦσθαι schlechthin nur in die ἔργα setzen können, wenn die ἔργα selbst ihr Princip nur in der πίστις gehabt hätten, somit auch der Grund ihrer rechtfertigenden Kraft in der πίστις gelegen wäre? Man sieht wohl, das wahrhaft Reelle und Substanzielle sind nur die ἔργα, darum sind sie auch nicht blos eine Form, in welche nur ein

anderswoher genommener Inhalt niedergelegt wird, sie sind, was sie sind, unmittelbar durch sich selbst und aus sich selbst, und sind daher auch nicht blos das Äussere von einem Innern, wie die πίστις wäre. Wenn nun aber gleichwohl Jakobus den ἔργα die πίστις zur Seite stellt, die πίστις sogar zur Voraussetzung der ἔργα macht, so sagt er zwar hiemit, die πίστις sei auch dabei, aber es ist auch ein blosses Dabeisein, nur darauf kommt das συνεργεῖν zurück, von welchem er spricht, die πίστις ist, als blos theoretisches Wissen, ein begleitendes Moment des religiösen Bewusstseins, dessen substanzielle Form die Werke sind. Es liegt hier eine Ansicht zu Grunde, nach welcher das Theoretische und das Praktische, das Wissen auf der einen und das mit dem Wollen identische Handeln auf der andern Seite zwar neben einander sind, aber auch unvermittelt neben einander stehen, und indem jedes für sich ist, eine eigene, in sich abgeschlossene Sphäre bildet, in ihrer Getrenntheit im Grunde ganz auseinanderfallen. Es fehlt das Bewusstsein der diese beiden Seiten in sich zusammenfassenden Einheit, das Bewusstsein der Einheit, in welcher, wie diess das Eigenthümliche des paulinischen Begriffs des Glaubens ist, das Theoretische auch das Praktische in sich begreift, und das Praktische zum Theoretischen sich verhält, wie das Äussere zum Innern. Ist nicht dieses Ineinandersein des Theoretischen und Praktischen die Einheit des Geistes selbst, stehen vielmehr beide, das Theoretische und das Praktische, unvermittelt neben einander, so kann, da das Praktische auf diese Weise zum Unmittelbaren und Selbstständigen wird, der Schwerpunkt des religiösen Bewusstseins nur in das Praktische fallen, wie es in dem Satze ausgesprochen wird, dass die Religion wesentlich Wollen und Handeln ist, oder dass keine andere δικαίωσις möglich ist, als nur vermittelst der ἔργα. Die ἔργα gelten allein als das Reale und Objective, weil sie das in der Wirklichkeit Existirende sind, es kommt diess auf die Ansicht hinaus, dass nur das wahr und wirklich ist, was auf äussere, sinnliche, empirische Weise existirt. Setzt nun auch diess äusserlich Existirende etwas anderes voraus, was, sofern es nicht diese Weise der Existenz hat, nur an sich sein kann, wie ja auch nach Jakobus

die ἔργα die πίστις zu ihrer Voraussetzung haben, so ist nun das Charakteristische dieses Standpunkts eben diess, dass dieses an sich Seiende auch nur das Unwirkliche, Leere, Nichtige ist, das, wie es an sich ist, im Grunde gar nicht in Betracht kommt, wie nach Jakobus die πίστις, sofern sie irgend eine Beziehung zu den ἔργα hat, so sehr an sich nichts ist, dass sie erst in den ἔργα zur Wahrheit und Wirklichkeit ihrer Existenz kommen kann. Die paulinische Lehre von der Rechtfertigung stellt uns dagegen auf den entgegengesetzten Standpunkt einer Ansicht, nach welcher alles Wirkliche seine Realität nur in demjenigen hat, was es an sich ist. Ist demnach die πίστις das, was die ἔργα zu ihrer Voraussetzung haben, so können die ἔργα alle ihre Bedeutung nur in der πίστις haben, sie ist das Substanzielle in ihnen, nur auf sie kann es daher allein ankommen, die ἔργα sind so nur ein Accidens der πίστις. Wahr und wirklich ist nicht, was nur äusserlich existirt, sondern nur, was an sich ist, und nur was sich als ein an sich Seiendes begreifen lässt, kann auch wirklich existiren, wie nach Paulus die ἔργα wahre, wirkliche ἔργα nur als Wirkungen der πίστις sind. Auf dem einen Standpunkt haben die ἔργα ihren absoluten Werth in sich, sie sind für sich das Absolute, und man muss ebendesswegen darüber hinwegsehen, dass sie, ihrer sinnlichen Erscheinung nach, doch immer nur etwas Endliches, Unvollkommenes sind, auf dem andern Standpunkt verhalten sich die ἔργα als Einzelnes immer nur negativ und inadäquat zu dem, was sie an sich sind, und man muss daher in der Negativität des Einzelnen immer die Einheit des Ganzen vor Augen haben, den Glauben, sofern er, als die sittliche Gesinnung, die Totalität der einzelnen Handlungen ist. Wir dürfen demnach die Lehre des Jakobus der paulinischen gegenüber nicht blos als die judenchristliche nehmen, es ist auch der Gegensatz des Empirischen und Speculativen, welchen wir hier vor uns haben. Paulus hat sich in seiner Lehre vom Glauben vom empirischen Bewusstsein zum geistigen erhoben, und zwar von der Ansicht aus, dass die Werke als Einzelnes auch nur Endliches, Inadäquates, Negatives sind, demnach das Bewusstsein des Absoluten, wenn es ein solches gibt,

nicht in den Werken selbst, sondern nur über sie hinaus sein kann, in etwas, das, als das an sich Seiende, die Werke schon zu ihrer Voraussetzung haben. Diess ist der Glaube, sofern er als Einheit, Totalität ist, was die Werke immer nur auf endliche, inadäquate, negative Weise in sich darstellen. Betrachten wir die Lehre des Jakobus aus diesem Gesichtspunkt, so kann sie der des Paulus gegenüber nur als ein Rückschritt erscheinen. Stellt Jakobus dem paulinischen Satz des δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων gegenüber, so müssen demnach die Werke dieselbe absolute Bedeutung haben, welche der Glaube im paulinischen Sinne hat, denn ebendarum sprach ja Paulus den Werken das δικαιοῦσθαι ab, weil sie nichts Absolutes in sich haben, somit auch nur in einem inadäquaten Verhältniss zu dem δικαιοῦσθαι stehen können. Was hat nun aber Jakobus gethan, um den Werken den absoluten Charakter zu vindiciren, welchen sie nach Paulus nicht haben können? Einen solchen Charakter könnten sie nur in ihrer Einheit mit dem Glauben haben, ebendesswegen wäre aber das Absolute der Werke nicht in den Werken selbst, sondern nur im Glauben, dieses Absolute des Glaubens ist es ja aber eben, was Jakobus läugnet. Er setzt demnach das Absolute, das die Werke in ihrer Beziehung zum δικαιοῦσθαι haben müssen, doch nur in die Werke, ungeachtet von den Werken gezeigt ist, dass sie als solche keine absolute Bedeutung haben können. Was ist diess daher anders, als ein Zurückgehen auf einen Standpunkt, über welchen Paulus schon hinausgegangen ist? Der absolute Standpunkt des christlichen Bewusstseins, auf welchen sich Paulus in seiner Lehre vom Glauben stellte, wird wieder zu dem judenchristlichen degradirt, auf welchem die Werke eine Bedeutung haben sollen, welche sie ihrer Natur nach nicht haben können. Das geistige Bewusstsein des Glaubens muss gegen das empirische der Werke völlig zurücktreten.

Ob nun aber, wenn auch das Verhältniss der beiderseitigen Lehrbegriffe auf die hier entwickelte Weise bestimmt wird, der Jakobusbrief nur als die Antithese gegen die paulinische Lehre genommen werden kann, ist eine Frage, welche wegen ihrer Wichtig-

keit für die Geschichte des Paulinismus hier noch etwas näher untersucht zu werden verdient. Bekanntlich ist von Schneckenburger [1]) und Neander (a. a. O. S. 488 f.) das Gegentheil behauptet worden. Der Hauptsatz des Jakobus, welchen man gewöhnlich nur als Antithese gegen die paulinische Rechtfertigungslehre nehmen zu können meint, soll, wie Neander behauptet, in einen ganz andern Zusammenhang des religiösen Lebens gehören, er soll eine Richtung des jüdischen Geistes, den todten Glauben der jüdischen Religiosität bestreiten. Es sei blosser Schein, wenn man meint, Jakobus spiele auf die von Paulus gebrauchten Ausdrücke und Beispiele an. Ob denn diese Anspielung wirklich so auffallend sei? Bedenken wir doch, dass sich die paulinische Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthum, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauch herausbildete, und keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf, sondern oft nur die ältern jüdischen sich aneignete, diese in einem neuen Zusammenhang, in einem neuen Gegensatz anwandte, und einen neuen Geist hineinlegte. So sei ja weder der Ausdruck δικαιοῦσθαι in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck πίστις etwas ganz Neues, sondern beide Ausdrücke seien den Juden längst geläufig gewesen. Auch das Beispiel Abrahams, als Glaubenshelden, habe jedem Juden nahe liegen müssen u. s. w. Alles diess ist so bekannt, dass es Niemand läugnet, was folgt denn aber hieraus in Betreff der Stellung, welche dem Brief in den geschichtlichen Verhältnissen der ältesten christlichen Kirche anzuweisen ist? In dieser Beziehung kann die Frage nur sein, ob die religiöse Einseitigkeit und Verkehrtheit, welche Jakobus mit der Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως bezeichnet, als eine mit dem Judenthum in natürlichem Zusammenhang stehende Erscheinung angesehen werden kann. Diese Frage nun muss entschieden verneint werden. Der abstracte Begriffsglaube, wie man das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in seinem schlimmen Sinn bezeichnen kann, war nie ein Hauptfehler der jüdischen

1) Annot. ad Ep. Jac. 1832. S. 126 f. Beitr. zur Einl. in's N. T. S. 196 f.

Religion. In der jüdischen Religion hat zwar der Glaube, als der Glaube an den Einen wahren Gott, wodurch sich das Judenthum vom Heidenthum unterscheidet, oder das γινώσκειν θεόν, eine sehr hohe Bedeutung, aber dieser Glaube ist so wesentlich praktisch, dass die Verehrung Gottes durch alle im Gesetz vorgeschriebenen Handlungen von der Erkenntniss Gottes gar nicht getrennt werden kann. Die jüdische Religion ist in ihrem Monotheismus zugleich die Religion des Einen wahren Gottes, der sich im Gesetz geoffenbart hat, und so wesentlich es zum Gesetz seinem Begriff nach gehört, dass es beobachtet und erfüllt wird, so wesentlich macht das gesetzliche Thun den eigentlichen Charakter der jüdischen Religion aus. Alle Hauptverirrungen der jüdischen Religion, soweit nicht fremdartige Elemente auf sie einwirkten, sind daher nicht theoretischer, sondern praktischer Art, es ist immer das Gesetz, das in den verschiedenen Beziehungen, in welchen es aufgefasst werden kann, die Form des religiösen Lebens bestimmt. Nun kann zwar allerdings der Hauptfehler einer Gesetzesreligion, wie die jüdische ist, auch schon darin bestehen, dass man das blosse Wissen des Gesetzes für die Hauptsache hält. Ein solches vom Thun getrenntes Wissen widerstreitet aber so sehr dem Begriff des seinem Wesen nach praktischen Gesetzes, dass es gar nicht als eigene religiöse Erscheinung, sondern geradezu nur als Irreligiosität angesehen werden könnte, wie man ja auch in der todten Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskenntniss, von welcher Neander spricht, nur einen Mangel des wahren religiösen Lebens sehen kann. Es muss doch dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, auch wenn es als blosse Einseitigkeit erscheint, immer noch etwas zu Grunde liegen, was möglicher Weise das Princip einer bestimmten Richtung des religiösen Lebens werden kann. Dass es aber in Ansehung des gesetzlichen Thuns auf das blosse Wissen ankomme, kann Niemand als ernstlich gemeinten Grundsatz aufstellen, sondern wo man sich statt des Thuns mit dem blossen Wissen begnügt, macht sich diess nicht als Theorie geltend, sondern es ist ein blosser Mangel des praktischen Verhaltens. In keinem Fall aber würde sich erklären lassen, warum dieses schlecht-

hinige, das Thun von sich ausschliessende Wissen ein πιστεύειν genannt wird, da Wissen und Glauben nicht identische Begriffe sind, und nicht klar ist, in welchem Sinn hier vom Glauben die Rede sein soll. Je weniger die Hauptverirrung des religiösen Lebens in der jüdischen Religion auf der theoretischen Seite zu suchen ist, desto mehr liegt sie dagegen auf der praktischen. In einer auf das gesetzliche Thun dringenden Religion ist nichts mehr zu befürchten, als dass das Thun von der Gesinnung sich ablöse, und als äusserliches, in der Äusserlichkeit der Werke bestehendes Thun für sich schon einen wahren religiösen Werth haben will. In dieser Hinsicht ist nichts bekannter, als der Gesetzesformalismus, die Werkheiligkeit, das *opus operatum* der jüdischen Religion. Auch Neander sucht daher auf den Begriff des *opus operatum* zu kommen, wenn er aber von dem *opus operatum* eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und den Messias spricht, so ist diess ein völlig unhaltbarer, sich selbst widersprechender Begriff. Wo es ein *opus operatum* gibt, kann es doch nicht etwas Innerliches, wie der Glaube, sondern nur etwas Äusserliches sein, ein werkthätiges Thun. Als hervorgegangen aus der jüdischen Religion sollte daher das von Jakobus bestrittene δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως vielmehr als ein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων bezeichnet sein; da nun in jedem Fall das von Paulus bestrittene δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων ein Fehler der jüdischen Religiosität ist, so wäre nichts auffallender, als dass sowohl das Eine als das Andere, sowohl das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, als das demselben entgegengesetzte δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων der jüdischen Religion zum Vorwurf gemacht wird, und zwar von zwei Schriftstellern, welche über das christliche δικαιοῦσθαι selbst mit einander einverstanden sein sollen. Schon diess lässt sich nicht recht begreifen, eben so wenig aber auch, wie der Apostel Paulus dazu kommt, nachdem Jakobus das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως getadelt hat, nun ebenso das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων zu tadeln. Das der Natur der Sache adäquate Verhältniss, in welchem das Eine zum Andern steht, wird offenbar gestört, wenn die Polemik gegen das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως der

Polemik gegen das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων vorangehen soll. Sobald aber das Verhältniss das umgekehrte ist, ist alles in der Ordnung. Von der jüdischen Religion aus konnte dem entwickelten christlichen Bewusstsein, wie es zuerst in Paulus sich aussprach, nichts zum grösseren Anstoss gereichen, als das eitle Vertrauen auf die Äusserlichkeit der Werke. Davon musste demnach auf das Innere der Gesinnung, oder den Glauben zurückgewiesen werden. Betrachtete man aber das Innere, oder den Glauben, als die Hauptsache, so konnte sehr leicht auch wieder die Meinung entstehen, es werde darauf zum Nachtheil des praktischen Thuns ein zu grosses Gewicht gelegt, und von welcher Seite war diese Besorgniss als Reaction gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben natürlicher zu erwarten, als von derjenigen, auf welcher man ohnediess gewohnt war, das Wesen der Religion in das Praktische oder die Werke zu setzen, also von Seiten der noch so ganz am Judenthum hängenden Judenchristen? So nur findet zwischen der Polemik des Paulus gegen das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων und der Polemik des Jakobus gegen das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως das natürliche Verhältniss statt, das der naturgemässe Fortschritt vom Judenthum zum Christenthum mit sich bringt. Die das δικαιοῦσθαι betreffende christliche Polemik kann ihr bestrittenes Object nur im Judenthum haben. Diess kann auch Neander nicht verkennen. Wäre aber das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως das erste Moment dieser Polemik, so würde auch, abgesehen davon, dass Neander dasselbe als eine Form des Judenthums ganz willkürlich construirt, diess eine höchst unnatürliche Erscheinung sein, dass Jakobus das jüdische δικαιοῦσθαι ein δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως nennt, während Paulus denselben Ausdruck von dem christlichen gebraucht, und ebenso würde Jakobus das christliche ein δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων nennen, während Paulus mit diesem Ausdruck das jüdische bezeichnet. Auf diese Weise wäre also das jüdische und das christliche δικαιοῦσθαι beides zugleich; beide Schriftsteller würden demnach von derselben Sache reden, nur würde Jeder von Beiden bei den beiden hier in Betracht kommenden Ausdrücken unter dem

einen Ausdruck das gerade Gegentheil von demjenigen verstehen, was der Andere unter ihm versteht, und diese beiden Ausdrücke würden auf eine so eigene Weise ihre Bedeutung gegen einander vertauschen, ohne dass irgend eine erläuternde Nebenbestimmung hinzugefügt wäre, ungeachtet doch der eine der beiden Schriftsteller den andern schon vor sich gehabt haben muss. Auf eine so unnatürliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Jakobus und Paulus konnte man nur in einem besondern Interesse kommen. Man sprach dem Brief seine Beziehung auf die paulinische Lehre ab, damit so das Merkmal seine Geltung verliere, aus welchem man die spätere Abfassungszeit oder die Unächtheit desselben erweisen zu können glaubt. Das persönliche Moment wird also auch hier über das sachliche gestellt, und doch sollte schon der Contrast zwischen dem in der griechischen Sprache und Denkweise so gewandten Verfasser des Jakobusbriefs und einem so ächt palästinensischen Judenchristen, wie Jakobus, besonders auch nach der Schilderung des Hegesippus, war, jeden Gedanken an seine Autorschaft niederschlagen [1]).

---

1) Kann nicht geläugnet werden, dass der Brief die schon entwickelte paulinische Lehre voraussetzt, so kann die Abfassung desselben in keine sehr frühe Zeit gesetzt werden. Die paulinische Lehre muss schon allgemeiner bekannt geworden und mit der ganzen Bedeutung ihres Gegensatzes zum Judenchristenthum aufgetreten sein. Aber nicht blos die Lehre des Apostels Paulus setzt der Jakobusbrief voraus, auch auf die Briefe desselben finden sich Anspielungen, die es kaum bezweifeln lassen, dass der Verfasser diese Briefe selbst kannte. Man vgl. 1, 2 f. mit Röm. 5, 3 f., 1, 18 mit Röm. 8, 23, 1, 21 mit Röm. 13, 12, 1, 22 mit Röm. 2, 13, 2, 21 mit Gal. 3, 6, Röm. 4, 3, 4, 1 mit Röm. 7, 23, 4, 4 mit Röm. 8, 7, 4, 12 mit Röm. 2, 1, 14, 4. Der vom Beispiel Abrahams gemachte Gebrauch beweist allerdings, wie de Wette Theol. Stud. u. Krit. 1830. S. 349 bemerkt, noch nicht, dass Jakobus gerade auf die Briefe Pauli an die Galater und Römer Rücksicht genommen habe, da Paulus und die Seinigen es wohl auch oft im mündlichen Vortrag anführen mochten, aber in der Reihe so vieler andern analogen Stellen wird auch diese Annahme um so wahrscheinlicher. Besonders auffallend ist die dem Briefe Jakobi und dem Hebr.-Brief gemeinsame Berufung auf das Beispiel der Rachab Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31. Mit Recht bemerkt de Wette a. a. O.: „Dass irgend Jemand

Nur als Antithese gegen die paulinische Lehre kann demnach die des Jakobusbriefs genommen werden, aber auch diese Antithese würde nicht richtig aufgefasst, wenn man die Bestreitung der paulinischen Lehre als den Hauptzweck des Briefs betrachten wollte. Was sich darauf bezieht, ist offenbar nur ein Theil des überhaupt durchaus praktischen, aus Ermahnungen und Belehrungen bestehenden Inhalts des Briefs. Diese praktische Tendenz ist der eigenthümliche Charakter des Briefs, und dieses Praktische selbst kann nur von dem judenchristlichen Standpunkt aus begriffen werden, von welchem aus der Brief geschrieben ist. Es ist nicht mehr die ursprüngliche starre und schroffe Opposition des Judenthums gegen das Christenthum, wie sie uns noch in den Briefen des Apostels begegnet, der Gegensatz hat sich schon gemildert, die

---

ausser dem Verfasser des Hebr.-Briefs die Rachab als ein Glaubensbeispiel sollte angeführt haben, ist höchst unwahrscheinlich, denn sie wird in der Schrift nicht geradezu wegen ihres Glaubens erwähnt, und ist doch immer eine zweideutige Person. Nur jener Schriftsteller wurde durch seinen eigenthümlichen Gedankengang darauf geführt, sie als Heroin des Glaubens aufzustellen. Es ist daher höchst wahrscheinlich, dass Jakobus auf diesen Brief Rücksicht genommen hat, und man sträubt sich gegen die Anerkennung dieser ganz zu Tage liegenden Sache aus anderweitigen Gründen oder aus vorgefasster Meinung. Es lege ein Jeder die Hand aufs Herz und frage sich, ob, wenn ihm das, was aus dieser Berücksichtigung erschlossen werden kann, bequem wäre, er die Anerkennung verweigern würde." Die Antwort auf alles diess ist bei Neander die Frage, ob denn die Anspielungen so auffallend seien? So kann man freilich immer wieder fragen, wenn man sein subjectives Interesse, den Brief über Paulus hinaufsetzen, so wenig verläugnen kann, als diess bei Neander der Fall ist. Jedem Unbefangenen muss dagegen klar sein, dass ein Brief, welcher sogar schon den Hebräerbrief voraussetzt, nur nachpaulinisch sein kann. Man vergl. de Wette Einl. in das N. T. S. 310, wo das richtige Urtheil gefällt wird: Aus den im Briefe selbst enthaltenen Merkmalen einer spätern Abfassungszeit erhelle zur Genüge, dass der Brief nicht von Jakobus, dem Bruder des Herrn, sondern von einem Spätern in dessen Namen geschrieben sei, und zwar vermöge einer im Alterthum üblichen Fiction, wozu auch die sonderbare unbriefliche Zuschrift gehöre, eine Meinung, welche in der Kirche nicht unerhört sei, und nur von der Engherzigkeit mit Befremden aufgenommen werden könne.

härtesten Forderungen des Gesetzes sind schon aufgegeben. Von einem Judenchristenthum, wie das des aus Gal. 2 uns bekannten Jakobus war, welcher als ächter Judenchrist noch an allen jüdischen Institutionen, selbst der Beschneidung, mit aller Zähigkeit des traditionellen Judenthums festhielt, sehen wir in unserem Briefe keine Spur mehr. Das Christenthum wird zwar als νόμος aufgefasst, aber dieser νόμος hat schon das Joch des ceremoniellen Judenthums abgeschüttelt, und es wird mit diesem Begriff nur die Religion als ein sittliches Thun, als praktisches Verhalten bezeichnet. Was als ein wesentliches Element der Religion nie verkannt werden kann, dass sie praktisch ist, durch das sittlich-religiöse Handeln oder durch die Werke sich bethätigen muss, wird als der wesentliche Inbegriff der alttestamentlichen Religion auch für das Christenthum festgehalten. Schon diess weist darauf hin, dass das mit dem Judenthum ursprünglich noch identische Christenthum auch für die Judenchristen einen Entwicklungsprocess durchgemacht hat, welcher über den Zeitpunkt, in welchem wir Gal. 2 stehen, weit hinausliegt, wenn nun aber der Verfasser des Briefs das Gesetz sogar geradezu den νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας nennt, 2, 25, so ist doch hier deutlich genug die Einwirkung des paulinischen Christenthums zu sehen. Die Idee der Freiheit, welche, wie jener Ausdruck beweist, auch dem judenchristlichen Verfasser des Jakobusbriefs aufgegangen ist, und unter welcher nichts anderes verstanden werden kann, als die Befreiung des Bewusstseins von allem, was auf dem christlichen Standpunkt nur als das Joch der jüdischen Knechtschaft erscheinen kann, ist erst durch den Apostel Paulus in das gemeinsame christliche Bewusstsein eingeführt worden. Diesem Standpunkt des entwickelten christlichen Bewusstseins steht jener Jakobus, welchen wir nicht nach der paulinisirenden Darstellung der Apostelgeschichte beurtheilen dürfen, noch sehr fern, und es streitet daher mit aller geschichtlichen Anschauung, das schon durch den paulinischen Entwicklungsprocess hindurchgegangene Judenchristenthum mit dem ursprünglichen, gegen das Grundprincip des paulinischen Christenthums

sich noch verschliessenden, in Eine Klasse zu setzen, und den grossen Unterschied, der dazwischen liegt, ganz zu übersehen. Mögen auch, worauf Neander besonderes Gewicht legt, die Leser des Briefs unvermischte Judenchristen, und als solche am wenigsten geneigt und geeignet gewesen sein, sich an Paulus besonders anzuschliessen und in den paulinischen Lehrbegriff einzugehen, die paulinische Ansicht vom Gesetz hat sie doch keineswegs unberührt gelassen, die grosse Concession ist schon gemacht, dass das Judenthum mehrere seiner wichtigsten Institutionen fallen lassen musste, wenn es mit dem Christenthum zusammenbestehen soll, dass es nur darauf ankommen könne, es so zu sagen seinem Geiste nach, als die Religion des praktischen Verhaltens oder des sittlichen Handelns noch aufrecht zu erhalten. So betrachtet ist der Brief Jakobi diejenige Form des Christenthums, in welcher es auf der Grundlage des vergeistigten, seiner positiven Formen enthobenen, Judenthums vorzugsweise als praktische Religiosität aufgefasst ist. Das paulinische Christenthum hat, indem sein ganzes Streben dahin geht, sich in den innersten Inhalt des christlichen Bewusstseins zu vertiefen, auch einen gewissen speculativen Trieb in sich, es will sich zur Theorie ausbilden, und den Inhalt des Christenthums aus seiner absoluten Idee, wie sie sich in der Person Christi darstellt, begreifen. Es ist ihm nicht genug, die Vergebung der Sünden als christliche Wahrheit zu wissen, es will auch die Möglichkeit dieser Thatsache, die Art und Weise ihrer Vermittlung für das Bewusstsein sich klar machen, und je mehr ihm das wahre Wesen des Christenthums nur in der Geschichte und Person Christi gegeben ist, desto mehr ist ihm auch daran gelegen, die Person Christi in ihrer höchsten absoluten Bedeutung aufzufassen. Allles diess ist auf dem Standpunkt des Jakobusbriefs ganz anders, alle jene eigenthümlichen paulinischen Ideen vom Tode Christi und seiner versöhnenden Kraft, vom heiligen Geist, als dem Princip des christlichen Bewusstseins, und der subjectiven Aneignung des christlichen Heils, und von der Person Christi treten hier ganz zurück, nicht blos, weil sie zufällig hier gerade nicht in Betracht

kommen, jedoch, wie man meint, vorausgesetzt werden, sondern weil sie ganz ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers des Briefs liegen. Kaum spricht sich in dem Χριστὸς τῆς δόξης, 2, 1 die Anerkennung einer höheren Würde Christi aus, es ist diess, was unsern Brief so auffallend von den paulinischen unterscheidet, die einzige Stelle, in welcher Christus ausdrücklich genannt ist, es ist nur vom νόμος und vom κύριος die Rede, und von dem letztern in einem so unbestimmten Sinn, dass man unter dem κύριος meistens ebensogut Gott als Christus verstehen kann. Wir sehen hieraus, wie alttestamentlich deistisch, so zu sagen, das Christenthum sich gestaltet haben würde, wenn es einzig nur in dieser Richtung sich weiter fortgebildet hätte. Es fehlt hier durchaus der lebendige Trieb, das specifisch Christliche, wie es in der Idee der Person Christi enthalten ist, organisch zu entwickeln; das specifisch Christliche verliert sich immer wieder in dem allgemein Religiösen, dessen substanzielles Element das Praktische ist. Das Christenthum ist zwar das Wort der Wahrheit (1, 18), aber als solches nicht der ewige Logos, in dessen absoluter Idee die paulinische Christologie sich zuletzt abschliesst, sondern das Princip einer neuen sittlichen Schöpfung und Wiedergeburt, durch welches es im sittlichen Thun und Handeln sich praktisch bethätigen soll. Wo daher das paulinische Christenthum in seiner mehr theoretischen, auf das innere Princip des christlichen Bewusstseins zurückgehenden Richtung dieses vorherrschende praktische Interesse am unmittelbarsten zu verletzen scheint, da ist auch der Punkt, wo diese von zwei ganz entgegengesetzten Standpunkten ausgehende Richtungen in Collision mit einander kommen müssen. Diess ist die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben im paulinischen Sinn, und der allgemeine Gegensatz, welcher hier zu Grunde liegt, tritt in seiner vollen Bedeutung in dem Satze hervor: δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων, als der Antithese gegen den Satz, δικαιοῦται ἐκ πίστεως. Man glaube aber nicht, dass es dem Verfasser des Briefs einzig nur um diese Polemik gegen die paulinische Recht-

fertigungslehre zu thun war, um diess anzunehmen, müsste sie ja auch schon weit entschiedener als der Hauptgegenstand des Briefs hervortreten, es ist deutlich genug zu sehen, dass der Verfasser des Briefs nur im Zusammenhang mit dem Übrigen, das er in seinem Brief behandelt, auf diesen Punkt kommt. Die Aufgabe, die er sich gesetzt hat, ist offenbar, von dem besondern Standpunkt aus, auf welchem er mit dieser bestimmten Form seines Judenchristenthums steht, das ganze Gebiet des christlichen Lebens zu umfassen, seine ganze christliche Lebensansicht, wie sie sich ihm von seinem Standpunkt aus gestalten musste, darzulegen. Da nun dieser Standpunkt, wie es der Charakter der jüdischen Religion, zu welcher das Christenthum hier noch in so enger Beziehung steht, mit sich bringt, ein durchaus praktischer ist, so ist es natürlich, dass die Hauptmomente des praktisch-sittlichen Lebens, wie es im christlichen Leiden und Thun sich bethätigt, den Hauptinhalt des Briefs ausmachen. Der Christ, wie er, so betrachtet, sein soll als ἀνὴρ τέλειος, in der Vollkommenheit des christlichen Lebens, die nur als ein ἔργον τέλειον gedacht werden kann, soll hier dargestellt werden. Unter diesen Gesichtspunkt lässt sich der ganze Inhalt des Briefs sehr einfach und ungezwungen bringen, was weiter zu entwickeln, hier nicht der Ort ist, da die Absicht dieser Bemerkungen nur ist, das Verhältniss des in dem Brief enthaltenen Lehrbegriffs zum paulinischen zu bestimmen, und dem Brief die Stellung in der ältesten Entwicklungsgeschichte des Christenthums wieder einzuräumen, aus welcher er durch willkürliche Behauptungen hinausgerückt worden ist.

---

ie beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre theit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi.

Beilage zu Th. 2, Kap. 7 [1]).

r. Dr. Lipsius hat kürzlich den ersten Brief an die Thes- ier unter Benützung meiner Kritik desselben auf's Neue in Erwägung gezogen [2]). Er meint, man könne alles, was ich zur Erforschung der historischen Situation des Briefs als besonders charakteristisch hervorgehoben habe, vollkommen gelten lassen, ohne daraus dieselbe Folgerung in Betreff der Ächtheit des Briefs ziehen zu müssen. Es komme nur darauf an, den Zweck des Briefs anders zu bestimmen. Man habe bisher die polemischen Spuren gegen den Judaismus, welche der Brief in reicher Zahl darbiete, noch lange nicht in das gehörige Licht gestellt. Die apostolische Würde des Paulus sei angegriffen oder bedroht gewesen, darum wolle er durch den Ruhm der Thessalonicher den Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit, als das beste Zeugniss für seinen apostolischen Beruf, in ein helleres Licht setzen. Der Apostel habe, wie man aus 2, 3 ff. sehe, ein ganz ausdrückliches persönliches Interesse. Man habe ihm, was nur von Seiten der Juden habe geschehen können, πλάνη, ἀκαθαρσία, δόλος zum Vorwurf gemacht, und die Lauterkeit seiner Absichten verdächtigt. Der Brief versetze uns in die Zeit, in welcher Paulus die Gemeinden Macedoniens nur erst vor Kurzem gegründet hatte. Das Interesse, welches er daran nehme, die Thessalonicher an die Wirksamkeit seiner Predigt und den göttlichen Ursprung seiner Lehre zu erinnern, das geflissentliche Bestreben, sich gegen den Vorwurf unlauterer Beweggründe durch die Darlegung seiner Uneigennützigkeit zu schützen, der mehrfach wiederholte Gedanke, dass er nicht den Beifall der Menschen suche, alles

1) Aus den Theol. Jahrbüchern XIV, 1855, S. 141 ff.; vgl. oben S. 107.

2) In den Studien und Kritiken 1854, S. 905 f.: Über Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonicherbriefs.

diess erinnere uns an die ganz ähnliche Situation der Korinthierbriefe, insbesondere des zweiten. Aber der erste Thessalonicherbrief habe eben darum so viel Interesse, weil hier die Opposition gegen den Apostel noch nicht den bestimmt ausgeprägten Charakter trage, wie in den Korinthierbriefen. Die Parteibildung gegen ihn sei noch nicht erfolgt, aber die Elemente derselben seien schon da und der Apostel sehe den Sturm gegen sich heranziehen. Da gelte es denn mit allen Mitteln Vorkehrungen zu treffen, um sein Ansehen vor feindlicher Verunglimpfung, die von ihm gestiftete Gemeinde vor innerer Zerrüttung zu bewahren.

Der Hauptpunkt, an welchen die Kritik bei dem ersten Thessalonicherbrief sich zu halten hat, ist unstreitig das in einer Reihe von Stellen so auffallende Verwandtschaftsverhältniss zu den Korinthierbriefen, wie ich es schon früher nachgewiesen habe. Hr. Dr. Lipsius gibt diese Analogie zu, nur mit dem Unterschied, dass er für das Original erklärt, was ich nur für eine Copie halten kann. Es fragt sich daher, sind die Beziehungen des ersten Thessalonicherbriefs zu den Korinthierbriefen solcher Art, dass wir sie mit gutem Grunde für die Anknüpfungspunkte und Elemente derselben, in der korinthischen Gemeinde nur concreter gestalteten, Verhältnisse halten können, oder tragen sie nur den Charakter einer literarischen Benützung an sich, wie eine solche ein späterer, unter dem angenommenen Namen des Apostels schreibender Schriftsteller sich erlauben mochte. Das Letztere ist auch jetzt noch meine entschiedene Ansicht. Bei wiederholter Untersuchung habe ich mich auf's Neue überzeugt, dass wir in den analogen Stellen der Thessalonicherbriefe nichts Ursprüngliches, Frisches, aus sich selbst Erklärbares vor uns haben, sondern nur das matte Nachbild eines Originals, auf das man erst zurückgehen muss, um die in der Anwendung auf einen andern Leserkreis verflachten Züge sich zu klarerer Anschauung zu bringen. Diess ist etwas näher nachzuweisen.

Der Brief beginnt, nach dem paulinischen Segenswunsch, beinahe ganz gleichlautend mit 1. Cor. 1, 4, mit den Worten εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, und wie der Korin-

thierbrief mit einer Danksagung für alles, was den Thessalonichern durch das bei ihnen verkündigte und von ihnen angenommene Evangelium zu Theil geworden ist. Dass der Verfasser sich hier in denselben Ideenkreisen bewegt, wie der Apostel in den ersten Kapiteln des ersten Briefs an die Korinthier, freilich nur so, dass er aus dem speciellen Inhalt des letztern die allgemeinsten Gedanken hervorhebt, ist besonders aus dem Gegensatz zu sehen, welchen er 1, 5 zwischen λόγος und δύναμις macht. Die Worte: ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει, sagen dasselbe mit demjenigen, was der Apostel in dem motivirteren Zusammenhang seines Briefs in den Hauptsätzen zusammenfasst 2, 4: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως u. s. w., 4, 20: οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει. Wie ferner der Apostel den Inbegriff seiner Ermahnungen 1. Cor. 11, 1 in dem Satze gibt: μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ, so wird 1. Thess. 1, 6 diese Nachfolge als schon geschehen von den Thessalonichern gerühmt. Als weithin leuchtendes Vorbild werden sie aufgestellt 1. Thess. 1, 7 f.: ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ὑμῶν ἡ πίστις ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ebenso wie der Apostel Röm. 1, 8 zum Lobe der römischen Christen sagt: ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Was aber besonders als ein Nachklang an den eigenthümlichen Grundton der Korinthierbriefe sich kund gibt, ist die angelegentliche Hinweisung auf die Art und Weise, wie der Apostel bei den Thessalonichern zuerst aufgetreten sei, und auf das Zeugniss, das sie selbst in ihrem eigenen Bewusstsein von seiner Wirksamkeit unter ihnen geben müssen. Man vgl. 1. Cor. 2, 1: κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ u. s. w. V. 3: καὶ ἐγὼ — ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 3, 1: καὶ ἐγὼ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν u. s. w. Noch stärker spricht sich diess in dem zweiten Briefe aus, wie besonders 1, 12: ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστὶ, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν u. s. w., 3, 2 f. u. s. f. Analog hiemit ist 1. Thess. 1, 9: αὐτοὶ γὰρ

περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν, ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς. 2, 1: αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν. V. 5: καθὼς οἴδατε. V. 9: μνημονεύετε γὰρ u. s. w. V. 10: ὑμεῖς μάρτυρες. V. 11: καθάπερ οἴδατε u. s. w. Wie in den Korinthierbriefen bezwecken auch in dem Thessalonicherbrief alle Stellen dieser Art eine Selbstapologie des Apostels gegen die ihm gemachten Vorwürfe. In den Korinthierbriefen ist die ganze Darstellung nach verschiedenen Seiten auf eine solche Apologie angelegt, sie ist mit dem übrigen Inhalt der Briefe auf's Innigste verflochten, mehr indirecter als directer Art. In dem Thessalonicherbrief tritt, da wir hier nur eine Abstraction aus dem Concreten jener geschichtlichen Verhältnisse haben, der apologetische Zweck sehr unmittelbar hervor, die Vorwürfe, gegen die sich der Apostel vertheidigen muss, sind theils sehr allgemeiner Art, theils solche, bei welchen das Falsche der Beschuldigung am handgreiflichsten vor Augen liegt, gerade das, was in den Korinthierbriefen absichtlich bis an's Ende verschoben wird, wird hier sogleich in's Auge gefasst, wir vernehmen 1. Thess. 2, 3—6 einen Nachhall aus den letzten Kapiteln des zweiten Korinthierbriefs, in welchen der Apostel seine persönliche Ehre gegen seine judaistischen Gegner retten muss, dass er kein Irrlehrer, kein Betrüger, kein Schmeichler sei, sich nicht eigennützig, ehrgeizig, gewaltthätig gezeigt habe. Wie 2. Cor. 12, 16 f. von einem δόλῳ λαβεῖν, πλεονεκτεῖν, ἐπιβαρεῖν die Rede ist, so auch hier. Der eigene Ausdruck ἐν βάρει εἶναι namentlich weist zu deutlich auf 2. Cor. 12, 16: ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς und 11, 9: ἐν παντὶ ἀβαρῆ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐτήρησα, zurück, und lässt sich nur aus diesen Stellen erklären. Wenn der Apostel sagt: wir haben nicht Ehre von Menschen gesucht, weder von Euch, noch von Andern, δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, so kann diess nur heissen, wie es gewöhnlich genommen wird, er habe diess nicht gethan, obgleich er im Stande gewesen wäre, mit Gewicht aufzutreten, als Apostel Christi sein Ansehen geltend zu machen [1]). Warum

---

1) Ganz unnatürlich und sprachwidrig ist die Erklärung von Lip-

wird diess aber gerade mit dem sonst im N. T. nie in dieser Bedeutung vorkommenden Ausdruck ἐν βάρει εἶναι bezeichnet? Und wenn der Ausdruck seiner eigentlichen Bedeutung nach, wie in den beiden Stellen 2. Cor., von einer Belästigung zu verstehen ist, die man Andern durch drückende Anforderungen an sie, besonders aus Habsucht und Geldinteresse, verursacht, wie kommt es, dass auch 1. Thess. 2, 5 zugleich von einer πλεονεξία die Rede ist, ohne dass doch beides in derselben gegenseitigen Beziehung zu einander steht, wie 2. Cor., wo sich das Eine von selbst aus dem Andern erklärt? Dass dem Verfasser des Briefs schon bei dem ἐν βάρει εἶναι das ἐπιβαρεῖν im Sinne des Korinthierbriefs vorschwebt, sieht man aus dem Nachfolgenden, wenn er V. 9 den Apostel seine Leser ermahnen lässt, an seine Arbeit und Mühe zu denken, wie er Tag und Nacht arbeitend, um keinem von ihnen zur Last zu fallen, das Evangelium Gottes bei ihnen verkündigt habe. Aber auch hier blickt nur eine willkürliche Verschiebung dessen durch, was im Korinthierbrief in seiner ganz natürlichen Ordnung ist. Von einem κόπος und μόχθος (beides kommt in dieser Verbindung nur noch in der Parallelstelle 2. Thess. 3, 8 vor) spricht auch der Apostel, aber nicht gerade in dem speciellen Sinne des materiellen ἐργάζεσθαι, und was er in den Korinthierbriefen in Betreff des οὐκ ἐπιβαρεῖν aus Rücksicht auf die besondern Verhältnisse der korinthischen Gemeinde gethan zu haben versichert, wird im Thessalonicherbrief geradezu verallgemeinert. Die Analogie mit den Korinthierbriefen, an welche uns in dem Abschnitt 1. Thess. 2, 1 f. auch noch Anderes erinnert (man vgl. V. 2 ἐπαρρησιασάμεθα mit 2. Cor. 3, 12 πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα, und die zärtlichen Ausdrücke, in welchen der Apostel von der Gemeinde als einem von ihm genährten und gepflegten Kinde spricht, 1. Thess. 2, 7. 11 mit 2. Cor. 12, 14. 15), verkennt Hr. Dr. Lipsius

---

sius: Als Apostel Christi bedürfen wir den Ruhm bei Menschen gar nicht, sind vielmehr im Stande, in Last und Beschwerde zu sein, d. i. Verfolgungen und Drangsale allerlei Art mit Gleichmuth zu ertragen. In δυνάμενοι liegt, wie Gal. 3, 21 in δυνάμενος, das rein abstracte Können, das, was man an sich thun könnte, aber nicht wirklich thut.

nicht, aber er kann sie nicht erklären. In den Korinthierbriefen ist alles, wogegen der Apostel sich vertheidigt, vollkommen klar durch die Beziehung auf die judaistischen Gegner, die ihm in der korinthischen Gemeinde entgegenwirkten. Wer sind denn aber die Gegner, mit welchen es der Apostel in dem ersten Thessalonicherbrief zu thun haben soll? Aus 2, 14—16 will Hr. Dr. Lipsius schliessen, es seien Juden gewesen, welche den Apostel persönlich angegriffen haben, und zwar um seines Evangeliums willen, gerade um desswillen, weil er als Heidenapostel aufgetreten sei. Es sei also ganz derselbe Grund, aus welchem anderwärts die judaistische Opposition gegen ihn hervorgegangen sei. Nur scheinen die hier berücksichtigten Gegner grösstentheils noch ausserhalb des Christenthums zu stehen; die Polemik gegen den Apostel habe noch nicht den gefährlichen Grad erreicht, den sie ungefähr ein Jahr später in Korinth erreichte durch das Auftreten der antipaulinischen Partei in der Christengemeinde selbst. Noch sei es möglich, die Gemeinden Palästina's als Muster in Erduldung judaistischer Verfolgungen hinzustellen. Diess würde sicher nicht haben geschehen können, wenn [illegible]

stische Erscheinung, dass, während der Apostel selbst in seinen Briefen nur judaistische Gegner bekämpft, seine angeblichen kleineren Briefe sich im Kreise einer Judenpolemik bewegen, die schon durch ihren vagen und allgemeinen Charakter sich als ein Produkt der Reflexion verräth. Wo fände sich in den Briefen an die Galater, Korinthier, Römer eine Stelle, in welcher der Apostel so unmittelbar, wie hier 1. Thess. 2, 15, den Juden zum Vorwurf machte, dass sie Jesum und die Propheten getödtet und ihn selbst verfolgt haben, Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider seien? Es sind Gegner ganz anderer Art, mit welchen er in seinen Briefen in die unmittelbarste Berührung kam, als es aber dem Paulinismus nicht mehr um die Bestreitung des Judaismus, sondern um die friedliche Ausgleichung mit demselben zu thun war, liess man auch den Apostel nicht mehr die Judaisten, sondern nur die Juden bekämpfen, um, da man sich doch ihn nur im Kampfe mit Gegnern denken konnte, auf sie alles abzuwälzen, was er gegen die Feinde des Evangeliums zu sagen hatte. In demselben Interesse geschah es daher auch, dass er auf die Gemeinden Judäa's als ein Vorbild für die Heidenchristen mit einer Anerkennung hinweist, 1. Thess. 2, 14, wozu man gleichfalls in den anerkannt ächten Briefen des Apostels vergeblich eine entsprechende Parallele sucht.

Eine Analogie ist um so evidenter, je weiter man sie durch verschiedene Momente verfolgen kann. Diess ist auch hier der Fall. Der folgende Abschnitt 2, 17—20 und 3, 1 f. erinnert gleichfalls sehr deutlich an die Korinthierbriefe, besonders den zweiten. Auffallend ist 2, 17 f., wie der Apostel schon nach so kurzer Zeit, nachdem er kaum zuvor Thessalonich verlassen, und der damals daselbst noch zurückgebliebene Timotheus erst wieder mit ihm zusammengetroffen war, nicht blos den wiederholten Wunsch, sondern den einmal und zweimal gefassten, nur durch den Satan hintertriebenen Vorsatz gehabt haben soll, wieder nach Thessalonich zu kommen. Wie hätte er schon in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Korinth unter den Sorgen und Bemühungen, mit welchen ihn die Gründung einer neuen Gemeinde in Anspruch nahm und festhielt, sich so leicht

dazu entschliessen sollen? Wenn nun aber überhaupt der Brief so Vieles enthält, was man nur für eine Reminiscenz aus den Korinthierbriefen halten kann, so muss man auch hier unwillkürlich an die Reisen und Reisepläne denken, von welchen in diesen Briefen so oft die Rede ist. Der Verfasser des Briefs nahm, ohne sich an der Schwierigkeit der Sache zu stossen, auch diess in seine Conception auf, weil er auch darin nur einen neuen Beweis der zärtlichen Liebe und Anhänglichkeit sah, welche er hier seinen Apostel mit so manchen andern aus den Korinthierbriefen entlehnten Ausdrücken und Wendungen aussprechen lässt [1]). Ich habe darauf schon früher aufmerksam gemacht, es lässt sich aber dieses Moment durch das, was im folgenden 3, 1 f. über die Sendung des Timotheus gesagt wird, noch sehr verstärken. Es wird hier eine ganz ähnliche Situation des Apostels beschrieben, wie die aus 2. Cor. 2, 12. 7, 5 f. uns bekannte. Nach diesen letztern Stellen ist der Apostel in grosser Sorge und Unruhe wegen des Zustandes der korinthischen Gemeinde, mit banger Sehnsucht sieht er den Nachrichten entgegen, welche er von da erwartet, um so grösser ist dann aber auch seine Freude, als Titus kam, und ihm beruhigende Zusicherungen über die fortdauernde Anhänglichkeit der Gemeinde an ihn überbrachte. Ebenso ist es nun auch 1. Thess. 3, 1 f. Der Apostel hält es nicht länger aus (V. 1 μηκέτι στέγοντες vgl. 2. Cor. 2, 12: οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου, 7, 5: οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν) in der Sorge um die Thessalonicher, er muss Gewissheit haben, wie es bei ihnen steht, er fürchtet, sie möchten in ihren Drangsalen wankend geworden sein. Daher schickt er den Timotheus an sie ab, und als dieser wieder zurück kam, ist er durch die Nachrichten über die Glaubenstreue der Thessalonicher und ihre ungeschwächte Liebe zu ihm nicht minder erfreut und getröstet, als damals durch die Ankunft des Titus (2. Cor. 7, 6: παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρ-

---

1) Man vgl. auch 1. Thess. 2, 19: τίς γὰρ — στέφανος καυχήσεως ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς — καὶ ἡ χαρά. 3, 7: ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ἡμῶν, mit 2. Cor. 7, 4: πολλή μοι καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν — ὑπερπερισσεύομαι τῇ χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν.

ουσίᾳ Τίτου — ἀναγγέλλων ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν — ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι. 1. Thess. 3, 6: ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν, καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν — καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν — ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν — διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν — ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ, ᾗ χαίρομεν u. s. w.) Ohne Zweifel ist daher auch die hier in Betreff des Timotheus stattfindende Differenz von der Apostelgeschichte nur aus der Absicht zu erklären, eine Copie der Scene des Korinthierbriefs zu geben. Nach der Apostelgeschichte 17, 14 blieben Silas und Timotheus, als Paulus von Beröa nach Athen reiste, in Beröa noch zurück und trafen erst in Korinth mit ihm wieder zusammen. Nach 1. Thess. 3, 1 ist Timotheus schon in Athen bei dem Apostel, und von Athen aus sendet er diesen ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς (dieses letztere Prädicat wird 2. Cor. 8, 23 dem Titus gegeben) nach Thessalonich, wahrscheinlich nur desswegen, weil nach 2. Cor. der Apostel sich noch auf der Reise befindet und durch seine Unruhe und Ungeduld auf der Reise einen um so sprechenderen und anschaulicheren Beweis seines lebhaften Verlangens gibt. Es versteht sich zwar von selbst, dass ein solcher Fall mehr als einmal in dem Leben des Apostels stattfinden konnte, wenn aber so Manches unter denselben Umständen sich wiederholt, und dieselbe Sache sogar mit denselben Worten erzählt wird, so ist man zu der Frage berechtigt, ob hier nicht das Eine dem Andern absichtlich nachgebildet ist.

Der K. 4 folgende paränetische Theil des Briefs enthält nicht ebenso auffallende Analogien, doch finden sich auch hier ziemlich gleichlautende parallele Sätze. Man vgl. 1. Thess. 4, 3: ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας mit 1. Cor. 6, 18: φεύγετε τὴν πορνείαν. Die Ermahnung 1. Thess. 4, 4: εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν u. s. w. ist ganz analog derjenigen, die der Apostel 1. Cor. 7, 2 f. über die eheliche Beiwohnung gibt. 1. Thess. 4, 6 entspricht die Ermahnung μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, der Rüge des Apostels 1. Cor. 6, 8: ὑμεῖς ἀδικεῖτε, καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ ταῦτα ἀδελφούς, was sich auf das πρᾶγμα ἔχειν πρὸς τὸν ἕτερον V. 1 bezieht. Die Sätze 1. Thess. 5, 19 f.: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε,

προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε lauten zwar etwas anders, ihrer Fassung und Tendenz nach aber enthalten sie dieselbe allgemeine Schlussermahnung wie 1. Cor. 14, 39. 40: ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε, πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.

Ich würde auch nach dem Versuch des Hrn. Dr. Lipsius, die Ächtheit des ersten Thessalonicherbriefs nachzuweisen, auf die die beiden Thessalonicherbriefe betreffende historisch-kritische Frage nicht zurückgekommen sein, wenn ich nicht zugleich einen weitern Beitrag zu ihrer Beantwortung geben zu können glaubte. Beide Briefe stehen durch die Verwandtschaft des Inhalts und durch einzelne Stellen, nach welchen der eine nicht ohne Berücksichtigung des andern geschrieben sein kann (man vgl. z. B. 1. Thess. 2, 9 und 2. Thess. 3, 8), in einer so nahen Beziehung zu einander, dass aus dem kritischen Urtheil über den einen sich auch das über den andern zu ergeben scheint. Denn wenn auch ausser den beiden Fällen, dass beide zusammen entweder ächt oder unächt sind, auch der Fall möglich ist, dass der eine ächt, der andere unächt ist, so kann doch auch dieses Resultat nur durch eine so genaue Vergleichung beider gewonnen werden, dass an der Ächtheit oder Unächtheit des einen die Unächtheit oder Ächtheit des andern sich herausstellt. Die Hauptsache aber ist, einen solchen Punkt zu finden, von welchem aus sich in die Zeitverhältnisse, welchen die Briefe angehören, klarer hineinsehen lässt. Was hilft alles mehr oder minder Wahrscheinliche, das sich über ein solches Denkmal der ältesten Kirche sagen lässt, wenn man seinen Hypothesen und Combinationen nicht wenigstens auf Einem Punkt eine festere Consistenz zu geben weiss? Der zweite dieser Briefe hat vor dem ersten in kritischer Beziehung den Vorzug, dass er in seiner Lehre vom Antichrist und der Parusie einen bestimmteren Anhaltspunkt gibt, um seine geschichtliche Situation zu ermitteln. Es ist daher vor allem die in der Hauptstelle des Briefs enthaltene eschatologische Vorstellung schärfer in's Auge zu fassen. So lange man, wie auch von mir früher geschehen ist, nur dabei stehen bleibt, dass wir 2. Thess. 2, 1 f. ganz die auf

jüdischer Grundlage, besonders nach Massgabe der Weissagungen im Buche Daniel entstandene christliche Vorstellung des Antichrists mit den Hauptzügen, mit welchen sie ausgeprägt worden war, vor uns haben, ist noch der Voraussetzung zu viel Raum gegeben, dass auch der Apostel Paulus die jüdischen Vorstellungen seiner Zeitgenossen hierin getheilt habe, und so sehr man sich auch bemühen mag, den Unterschied der paulinischen Eschatologie von der des zweiten Thessalonicherbriefs genauer zu bestimmen, so lässt sich doch immer dagegen einwenden, dass die eine wie die andere innerhalb der jüdischen Anschauungsweise liege. Die bestimmtere Frage kann daher nur so gestellt werden, ob wir uns wirklich 2. Thess. 2, 1 f. nur im Kreise der jüdischen Eschatologie, wie auch der Apostel Paulus dieselbe sich aneignen konnte, befinden, oder ob uns nicht hier schon eine Vorstellung vom Antichrist begegnet, wie sie sich nur auf dem Boden christlicher Anschauungen bilden konnte, und zugleich auf dem Grunde von Erfahrungen, die einer spätern Zeit als der des Apostels angehören?

Bei genauerer Betrachtung kann man wohl nicht im Zweifel darüber sein, dass der Schlüssel zur Erklärung der Hauptstelle des Briefs und ebendamit zur Auffassung des Briefs überhaupt in der Apokalypse liegt. Die Apokalypse hat zuerst die concrete Vorstellung eines persönlichen Antichrists aufgestellt, indem sie den absoluten Gegensatz zum Christenthum in der Person des Kaisers Nero anschaute, und auf dem Grunde dieser Anschauung das Bild des Antichrists mit Zügen ausmalte, welche deutlich genug der Geschichte und Individualität Nero's entnommen sind. Dieselbe Vorstellung liegt auch der Schilderung unseres Briefes zu Grunde. Der Antichrist ist eine bestimmte Person, ein zu einer bestimmten Zeit geschichtlich auftretendes Individuum, er ist der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der über alles, was Gott heisst und ein Gegenstand der Anbetung ist, sich so sehr erhebt, dass er sich selbst in den Tempel Gottes setzt und von sich behauptet, dass er Gott sei. Diese Beschreibung des Antichrists schliesst sich zwar in mehreren Ausdrücken zunächst an den Pro-

pheten Daniel an (vgl. besonders 11, 36), aber sie stimmt auch ganz mit der Apokalypse überein. Wenn auch die Apokalypse ihrem Antichrist nicht unmittelbar die Behauptung in den Mund legt, dass er Gott sei, so ist doch das ganze Thun des dem Thiere zur Seite stehenden falschen Propheten darauf gerichtet, das Thier, oder den Antichrist, als den Gegenstand einer Anbetung darzustellen, wie sie nur dem höchsten Gott gebührt. Man vgl. Apok. 13, 12. 14. 15. 19, 20. Der genauere Sinn des ἐπιδεικνύναι ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός, geht ja auch nicht sowohl auf das, was der Antichrist mit Worten von sich aussagt, als vielmehr auf das, wofür er sich thatsächlich durch sein ganzes antichristliches Thun und Treiben ausgibt. Der Unterschied ist daher nur, dass das, was die Apokalypse in einer Reihe von Scenen erzählend und beschreibend vor Augen stellt, von dem Verfasser des Briefs als allgemeiner Begriff zusammengefasst und mit der Schärfe des Begriffs auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht ist. Es hindert uns nichts, unter dem Antichrist des Briefs dasselbe Individuum zu verstehen, das uns die Apokalypse näher bezeichnet, und die Ausdrücke ἀνομία und ἄνομος auf der einen und der ναὸς τοῦ θεοῦ auf der andern Seite können auch als eine Andeutung davon genommen werden, dass wir dieses Individuum im Kreise der heidnischen Welt zu suchen haben. Noch bestimmter treten uns im Folgenden die Anschauungen und Bilder der Apokalypse entgegen [1]). Der Antichrist ist das Organ des durch ihn wirkenden Satan, er hat von ihm alle Macht und äussert seine Wirksamkeit durch falsche Zeichen und Wunder, durch Werke des Betrugs, durch welche er die von der Wahrheit Abfallenden und an ihn Glaubenden in's Verderben stürzt. Man vgl. mit der παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει Apok. 13, 2: ἔδωκεν αὐτῷ (dem Thier oder dem Antichrist) ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ

1 Dass die apokalyptische Schilderung in 2. Thess. der Verkündigung der Apokalypse 13, 3 f. 17, 10 f. von dem als Antichrist wiederkehrenden Nero zur Seite gehe, nahm auch schon Kern an in der Abhandlung über 2. Thess. 2, 1—12 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1839. H. 2. S. 200 f.

καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην; mit den σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους das, was die Apokalypse 13, 12 von dem falschen Propheten sagt, dass er ποιεῖ σημεῖα μεγάλα u. s. w., vgl. 19, 20: ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ; mit der ἐνέργεια πλάνης, durch welche die Menschen der Lüge glauben, Apok. 13, 14: πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, und 19, 20: ἐν οἷς ἐπλάνησε τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου u. s. w. Die Besiegung des Antichrists wird zwar von der Apokalypse etwas anders geschildert, indem sie die beiden Organe des Satan, das Thier und den falschen Propheten, sogleich in den Strafort der dämonischen Mächte gestürzt werden ässt. Der Verfasser des Briefs lässt den von ihm ausdrücklich als Menschen bezeichneten Antichrist von dem Herrn durch den Hauch seines Mundes vernichtet werden, allein dieses πνεῦμα τοῦ στόματος ist ganz analog der Apok. 19, 15. 21 ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ausgehenden ῥομφαία ὀξεῖα, durch welche alle Andern getödtet werden. In allen diesen Zügen stimmt der Thessalonicherbrief wesentlich mit der Apokalypse überein, andere scheinen sogar ihre Aufhellung erst aus der Apokalypse zu erhalten. Am schwierigsten hat man bisher immer die Erklärung des κατέχον und des schon jetzt wirkenden μυστήριον τῆς ἀνομίας gefunden. De Wette z. B. will unter dem Geheimniss der Gottlosigkeit kein Individuum verstehen, sondern gleichsam die noch zerstreute gestaltlose Masse der Gottlosen, die erst im Antichrist ihre Gestalt und Persönlichkeit gewinnen soll, und deren Äusserungen er in der Opposition der fanatischen Juden gefunden haben möge. An Juden erlaubt aber schon der Ausdruck ἀνομία nicht zu denken, die Juden konnten ja vielmehr mit gutem Grunde dem Apostel selbst den Vorwurf der ἀνομία machen. Der Sache nach ist zwar der Sinn der Stelle klar genug: schon jetzt seien die Anfänge und Elemente dessen da, was im Antichrist in seiner vollen Realität zur Erscheinung kommen soll, warum wird diess aber gerade mit dem Worte μυστήριον ausgedrückt, und worin soll dieses μυστήριον bestehen, da ja der Antichrist noch gar nicht da war, und das, was da war, die vorläufigen Erscheinungen desselben, nichts Verborgenes sein konnte, sondern schon jetzt sichtbar sein musste. Man

könnte es nur so nehmen: in den noch zerstreuten und vereinzelten Erscheinungen der ἀνομία sei der Antichrist an sich schon da, aber dieses Ansichsein des Antichrists ist doch immer noch ein zu abstracter Begriff, wenn die in der Welt wirkende Macht des Bösen in keinem bestimmten Punkte fixirt ist, die Person des Antichrists noch gar nicht da ist, seine persönliche Erscheinung sogar nur als die aus verschiedenen einzelnen Erscheinungen erst zur Einheit sich zusammenschliessende Macht des Bösen gedacht werden soll. Die Schwierigkeit löst sich von selbst, sobald wir den apokalyptischen Begriff des Antichrists auch hier voraussetzen. Ist der Antichrist der Kaiser Nero, so ist der Antichrist, noch ehe er in seiner vollen Bedeutung als Antichrist offenbar wird, auch schon seiner persönlichen Existenz nach da, wir haben an die Periode zu denken, zu deren Bezeichnung die Apokalypse 17, 8 von dem Thier sagt: ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἔστι, καὶ παρέσται. Nero ist als Kaiser vom Schauplatz abgetreten, man sagt, er sei gestorben, aber er lebt noch und wird als Antichrist wiederkommen. In dieser Zwischenzeit ist er in geheimnissvoller Verborgenheit schon jetzt thätig, um als Antichrist in seiner vollen Energie aufzutreten, sobald seine Zeit gekommen ist (εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ V. 6). Diess ist demnach der Sinn der Worte: τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας. Der Antichrist ist schon da, obgleich nur an sich, im Verborgenen, und schon jetzt wird von ihm im Stillen die Epoche seines Auftretens vorbereitet. Dieser Erklärung entspricht auch ganz das gerade hier gebrauchte Wort μυστήριον. Es hat dieselbe eigenthümliche Bedeutung, wie in der Apokalypse 17, 5 vgl. V. 7. Wenn hier von dem Weibe gesagt wird, sie habe auf der Stirn einen Namen geschrieben als μυστήριον, nämlich: Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, so soll hiemit gesagt werden, der Name Babylon werde ihr nur uneigentlich gegeben, man habe dabei an etwas anderes durch den Namen nur indirect Angedeutetes zu denken, d. h. es sei unter dem Namen eigentlich die Stadt Rom zu verstehen. Ebenso soll 2. Thess. 2, 7 mit dem Ausdruck μυστήριον ἀνομίας angedeutet werden, dass man bei der ἀνομία oder dem Subject derselben, dem ἄνομος, noch an

etwas Anderes zu denken habe, wodurch erst der Begriff des Antichrists seine eigentliche concrete Bedeutung erhält. In dem Worte μυστήριον liegt so überhaupt der Begriff einer abstracten Bezeichnung, zu welcher erst noch die concrete Beziehung auf eine bestimmte geschichtliche Existenz hinzukommen muss. Können wir demnach über das schon jetzt wirkende μυστήριον τῆς ἀνομίας nicht wohl im Zweifel sein, so erklärt sich hieraus von selbst das κατέχον, oder wie der Verfasser selbst zur nähern Bestimmung hinzusetzt, der κατέχων. Wer anders könnte gemeint sein, als die Zwischenregierung, die auch die Apokalypse in die Zeit zwischen den verschwundenen und wiedererscheinenden Nero setzt, der zur Zeit der Abfassung des Briefs regierende römische Kaiser, nicht Galba, da ja schon die Apokalypse auf ihn als den sechsten noch einen siebenten folgen lässt, sondern einer der Folgenden [1]; die genauere Bestimmung hängt von Anderem ab, das noch in Betracht kommt.

---

1) Dass die Apokalypse auf den sechsten Kaiser noch einen siebenten folgen lässt, und zwar als denjenigen, dessen unmittelbarer Nachfolger nur der wiedererscheinende Nero sein kann, so dass die Siebenzahl nicht überschritten wird, hat seinen Grund darin, dass die Apokalypse in den sieben Bergen der Stadt Rom die Zahl ihrer Beherrscher symbolisirt sieht, 17, 9: αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσὶν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν, καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν. Es kann daher im Ganzen nur sieben römische Kaiser geben, und der siebente ist, als der unmittelbare Vorgänger des Antichrists, der κατέχων, d. h. der, der noch allein vor ihm ist. Nur auf dem Grunde der apokalyptischen Anschauung konnte so der Begriff des κατέχων entstehen. Es ist noch zu wenig beachtet, welche apokalyptische Elemente der Brief enthält. Auch schon Kap. 1 tritt uns ganz die Anschauungsweise der Apokalypse entgegen. Die Leiden der Christen werden durchaus aus dem Gesichtspunkt der vergeltenden Gerechtigkeit betrachtet. Sie haben für die Frommen die Folge, dass sie dadurch verherrlicht und des Reiches Gottes für würdig erachtet werden, für die Gottlosen aber, dass sie zur Vergeltung dafür gestraft werden. Vgl. 2. Thess. 1, 5 f. und Apok. 6, 10 f. 7, 14. 11, 18. Auch die Offenbarung des Herrn, wenn er mit den Engeln seiner Macht vom Himmel kommt, wird ebenso geschildert, wie Apok. 19, 11 f. Man vgl. das ἐν πυρὶ φλογὸς 1. Thess. 1, 8 mit der φλὸξ πυρὸς seiner Augen, Apok. 19, 12, und die ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ 1. Thess. 1, 7 mit den στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ Apok. 19, 14.

Wir müssen nun nach dem Zweck und der Veranlassung des Briefs fragen. Der Verfasser ist von vorn herein mit Gedanken an die Parusie Christi, an das bei derselben über die ungläubige Welt erfolgende Strafgericht und an die Herrlichkeit erfüllt, welche die Gläubigen zum Lohn für ihre Drangsale zu erwarten haben. Nöthig aber scheint es ihm, die Leser seines Briefs vor dem täuschenden Vorgeben zu warnen, dass der Tag des Herrn schon da sei. Sie sollen sich nicht sogleich aus der vernünftigen Fassung des Gemüths bringen und sich nicht in Schrecken versetzen lassen, selbst dann nicht, wie es ohne Zweifel zu verstehen ist, wenn jemand mit prophetischer Begeisterung diess ankündige, oder dafür auf einen angeblich von ihm selbst, dem Apostel, herrührenden Ausspruch oder Brief sich berufe. Auf keine Weise sollen sie sich durch irgend Jemand täuschen und zum Glauben verleiten lassen, dass jetzt der Tag der Parusie anbreche. Diess setzt offenbar eine durch diese Meinung unter den Christen entstandene Bewegung voraus, die Ermahnung εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι scheint anzudeuten, dass schon etwas geschehen war, wozu man sich aus Mangel an nüchterner Besonnenheit zu rasch hatte verleiten lassen. Sieht man sich nun nach den Spuren eines solchen geschichtlichen Ereignisses um, so liegt bei der nahen Beziehung der Parusie zum Antichrist, und des Antichrists zu Nero, gewiss nichts näher als die Vermuthung, es sei hier an eine der pseudoneronischen Bewegungen zu denken, und man muss sich nur wundern, dass noch keiner der Ausleger hierin die Veranlassung des Briefs gefunden, und eine zwar öfters citirte Stelle des Tacitus, die selbst im Ausdruck unserem Briefe sich nähert, schärfer darauf angesehen hat. *Sub idem tempus*, sagt Tacitus Hist. 2, 8 von der Zeit, als nach der Ermordung Galba's neben Otho und Vitellius auch schon Vespasian in derselben Absicht die Waffen zu erheben im Begriff war, *Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret: vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. — Inde late terror, multis ad celebritatem nominis erectis, rerum novarum cupidine et odio praesentium. Gliscentem in dies famam fors dis-*



cussit [1]). Zu den Provinzen, die der Hauptschauplatz dieser Bewegung waren, Achaia, oder Griechenland und Macedonien und Kleinasien, gehörte auch die Stadt Thessalonich. Da es in diesen Ländern schon damals viele Christen gab, die in dem wiederkehrenden Nero nur den erscheinenden Antichrist sehen konnten, so muss der Schrecken, welchen das Gerücht von seiner Nähe verbreitete, sie hauptsächlich ergriffen und zu einem Verhalten verleitet haben, durch welches die allgemeine Bestürzung und Verwirrung noch vermehrt wurde [2]). Es traten ohne Zweifel Propheten auf, welche diese Zeichen der Zeit prophetisch deuteten, vielleicht auch auf die schon damals bekannte johanneische Apokalypse sich beriefen, paulinische Christen machten insbesondere auch die Auctorität des Apostels Paulus geltend, welcher mündlich oder in einem angeblichen Briefe diese Katastrophe verkündigt haben sollte. Da zur Zeit der Abfassung unseres Briefs diese Aufregung der Gemüther schon als ein ταχέως σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός, als ein der Leichtgläubigkeit gespielter Betrug erkannt, somit dieses *ludibrium falsi Neronis* schon wieder verschwunden war, so kann der Brief erst nach dieser Bewegung geschrieben sein, die zwar als *gliscens in dies fama* keinen zu kurzen Verlauf haben mochte, dann aber, wie es scheint, mit Einem Male so niedergeschlagen wurde (*fors discussit*), dass man über die völlige Nichtigkeit der Sache nicht mehr im Zweifel

1) Es sind drei Pseudonerone bekannt. Der erste ist der oben erwähnte, von einem zweiten spricht Zonaras (p. 578 C vgl. Reimarus zu Dio C. 64, 9). Er trat unter Titus im J. 832 auf, gewann in Kleinasien und in den Gegenden am Euphrat einen ziemlichen Anhang und flüchtete sich zuletzt zu dem Partherkönig. Der dritte ist derjenige, von welchem Tacitus Hist. 1, 2 sagt, dass durch ihn *mota prope Parthorum arma.* Nach Sueton vita Ner. c. 7 geschah diess zwanzig Jahre nach Nero's Tode. Die ganze Situation des Briefs erlaubt nur an den ersten dieser *falsi Nerones* zu denken.

2) War der Eindruck des Schreckens so stark und allgemein, so muss man auch desswegen vorzugsweise an die Christen denken, weil es unter den Heiden Manche gab, die Nero zurückwünschten, und sich über die Nachricht von seiner Rückkehr nur freuen konnten. Vgl. Theologische Jahrbücher 1852, S. 322 f.

sein, und sie, als etwas schon Geschehenes, nur so betrachten konnte, wie der Verfasser des Briefs sich darüber ausspricht. Zu weit aber dürfen wir über den Zeitpunkt der neronischen Katastrophe nicht hinausgehen, da der Verfasser des Briefs, ungeachtet der erst an dem falschen Nero gemachten Erfahrung, in seinem Glauben an die nahe bevorstehende Wiederkehr Nero's sich nicht irre machen lässt, er weiss ja, dass das μυστήριον τῆς ἀνομίας ἤδη ἐνεργεῖται und nur der κατέχων, der gerade jetzt noch sich behauptende Kaiser, seine Erscheinung noch aufhält [1]). Es kommt daher nur darauf an, den begangenen Irrthum sich zur Lehre dienen zu lassen, und sich das aus ihm zu abstrahiren, was künftig als leitende Norm gelten kann. Im frischen Eindruck des erst kürzlich Erlebten stellt der Verfasser des Briefs eine gewisse Theorie über die Parusie auf, indem er auf dem Grunde der gemachten Erfahrungen die Kriterien derselben hervorhebt. Die Parusie kann nicht eintreten, ehe der Antichrist gekommen ist, und der Antichrist kann nicht kommen, ohne den Abfall, und der Abfall und der Antichrist können nicht kommen, ehe der κατέχων beseitigt ist. Wenn also einmal der jetzt regierende Kaiser gestürzt ist, so nimmt die Katastrophe der Parusie ihren Anfang. Gestürzt war ja aber schon Galba, ohne Zweifel auch schon Otho und Vitellius, und doch war jener angebliche Nero ein falscher.

---

1) Da Otho und Vitellius nur sehr kurz regierten, so ist der κατέχων wahrscheinlich Vespasian und die Abfassung des Briefs wäre in die ersten Jahre seiner Regierung zu setzen. Aus dem καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ 2. Thess 2, 3 könnte man schliessen, er müsse noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Diese Annahme hat an sich nichts gegen sich, als das Bedenken, ob die Apokalypse schon damals so bekannt war, wie nach unserem Brief vorauszusetzen ist. Will man den Ausdruck nicht für einen dem Propheten Daniel nachgebildeten bildlichen halten, so kann man auch den ναὸς θεοῦ für den τόπος τοῦ ναοῦ nehmen. Auch nachdem der Tempel nicht mehr stand, galt der Ort, wo er gestanden hatte, für ebenso heilig als der Tempel, wie die Aufstellung des Idols unter Hadrian beweist. Vgl. die krit. Unters. über die kan. Ev. S. 606 f. Die Vorstellung der Heiligkeit hieng nicht sowohl am Tempel, als am Ort, auf welchem der Tempel stand, daher der Tempel selbst der ἅγιος τόπος hiess. Apostelgesch. 6, 13 f. 21, 28.

Daher kann jedes der hier angegebenen Kriterien nur in der engsten Verbindung mit allen andern genommen werden. Mit dem Sturze des jetzigen Kaisers kommt der Antichrist, mit diesem muss aber auch die ἀποστασία kommen, unter welcher nichts anderes verstanden werden kann, als dasselbe, was die Apokalypse 13, 4. 8. 12. 14 f. beschreibt, das abgöttische προσκυνεῖν, das dem auftretenden Antichrist von der ganzen ihm zufallenden und anhängenden ungläubigen Welt erwiesen wird. Aber auch an diesem Kriterium ist es noch nicht genug, man kann ja nicht sogleich so sicher wissen, ob der Anhang, welchen ein angeblicher Nero findet, so bedeutend ist, und einen solchen Charakter an sich trägt, dass er sich zu einem Merkmal des Antichrists qualificirt. Daher muss der Antichrist selbst sich als das, was er ist, offenbaren und thatsächlich kund thun, als den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, als den υἱὸς ἀπωλείας, als den ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός. Es kommt mit Einem Wort auf das ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ an. Was ist nun aber mit allem diesem gesagt? Gerade das, was nach einer solchen Erfahrung, wie man sie erst kürzlich an dem falschen Nero gemacht hatte, sich vor allem als Lehre und Warnung ergeben musste. Man solle sich durch ein solches *ludibrium* nicht sogleich täuschen und zum Glauben an die Parusie Christi verleiten lassen, sondern diese Überzeugung erst dann gewinnen, wenn der Antichrist mit allen Merkmalen seiner Erscheinung sich so augenscheinlich geoffenbart hat, dass man an der Thatsache seiner Gegenwart gar nicht mehr zweifeln kann. Alles diess ist sichtbar darauf berechnet, einem solchen Fall, wie man sich den Vorgang mit dem falschen Nero den geschichtlichen Daten zufolge denken muss, für die Zukunft vorzubeugen. Der Christ soll sich Vorsicht, Besonnenheit, Scheu vor jeder Übereilung zur Pflicht machen und in seinem Verhalten in Betreff der Parusie sich einzig nur durch die unmittelbare Evidenz der Thatsachen bestimmen lassen.

Dieser geschichtlichen Situation des Briefs entsprechen auch

die Hauptermahnungen, die noch im Folgenden gegeben werden. Der Glaube an die Parusie konnte leicht sehr demoralisirend wirken. Wozu sollte man noch für die Zukunft sorgen und die gewöhnliche Ordnung des Lebens aufrecht erhalten, wenn mit der jeden Augenblick in Aussicht stehenden Parusie alles zu Ende gieng? Noch nachtheiliger wirkte diese Stimmung, wenn sie von solchen benutzt wurde, welchen dieser Zustand der Dinge ein willkommener Vorwand war, um ihrem natürlichen Hang zur Unordnung nachzugehen. Auch unter den Christen gab es solche, der Glaube, d. h. der rechte sittliche Christenglaube, war ja, wie 3, 2 gesagt wird, nicht die Sache aller: es fehlte nicht an ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι, welche Andern zur Last fielen. Sehr natürlich geht daher die Hauptermahnung gegen ein unordentliches Leben, gegen Müssigang und Arbeitsscheu. Das Letztere war das Hauptübel, das aus der Meinung entstand, es löse sich jetzt alles auf. Man hielt es für überflüssig, noch zu arbeiten, trieb sich unstet umher, und machte sich kein Bedenken daraus, auf Kosten Anderer zu leben, weil ja doch die, die noch etwas hatten, wenn einmal die Parusie eintrat, von ihrem Eigenthum keinen Gebrauch mehr machen konnten. Solche Leute sind gemeint, wenn 3, 11 gesagt wird: ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως, μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους. Daher die ernstliche Ermahnung, nicht müssig zu gehen, sondern zu arbeiten (μετὰ ἡσυχίας ἐργάζεσθαι 3, 12), und die Einschärfung des Grundsatzes, dass, wer nicht arbeiten will, auch nicht essen soll, 3, 10, wodurch jedoch die Ausübung der christlichen Pflicht der Wohlthätigkeit gegen Dürftige keinen Abbruch erleiden sollte 3, 13. In einem solchen Zusammenhang, in welchem vom Arbeiten zur Selbsterhaltung, und von dem Bestreben, Andern auf keine Weise zur Last zu fallen, die Rede ist, ist nichts motivirter, als die Hinweisung auf des Apostels eigenes Beispiel, und die von ihm selbst in seinen Briefen ausgesprochenen Grundsätze. Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς u. s. w. V. 7 f. Es fällt von selbst in die Augen, wie der Verfasser des Briefs hier die Stelle 1. Cor. 9, 4 f. vor Augen hat, und wie passend er, was der Apostel

1. Cor. 9, 12 aus speciellerer Rücksicht gethan zu haben sagt, in das allgemeinere Motiv: ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς V. 9 umgeändert hat. Auch in den Sätzen μὴ συναναμίγνυσθε, ἵνα ἐντραπῇ, — ὁ κύριος τῆς εἰρήνης 3, 14. 16 sind Anklänge an die Korinthierbriefe, vgl. 1. Cor. 5, 9. 11. 4, 14. 2. Cor. 13, 11.

Wird der Brief aus dem hier entwickelten Gesichtspunkt aufgefasst, so kann man nicht läugnen, dass es ihm nicht an Farbe, Haltung, geschichtlichem Charakter fehlt, er ist aus einer Situation heraus geschrieben, die es sehr begreiflich macht, welches Interesse man haben mochte, eine christliche Ermahnung dieser Art zu erlassen, und für sie den Namen des Apostels in Anspruch zu nehmen, welchen die Gemeinden jener Gegenden, für die sie vorzugsweise bestimmt war, als ihren Stifter verehrten. Von selbst aber ergibt sich aus der gegebenen Entwicklung das Resultat, dass der Apostel Paulus selbst diesen Brief nicht geschrieben haben kann. Er konnte noch nichts von einem in der Person des Kaisers Nero auftretenden Antichrist wissen, nichts von einem κατέχων, welcher vorerst noch einen Aufschub der verhängnissvollen Katastrophe bewirken sollte, nichts von Verhältnissen, welche eine solche Ermahnung an die Christen seiner Gemeinden als dringendes Zeitbedürfniss erscheinen liessen. Man sage doch, wen der Apostel auch nur möglicher Weise unter dem κατέχων verstehen konnte? Dass er darunter sich das römische Reich oder den römischen Kaiser gedacht habe, soll, wie auch De Wette meint, mehr als wahrscheinlich sein. Denn da er ohne Zweifel das Buch Daniel berücksichtigt und in dessen vier Monarchien den Ablauf der ganzen Weltgeschichte bis zum Eintritt des messianischen Reichs, in der vierten aber unstreitig, wie Josephus und die Kirchenväter, das römische Reich gesehen, so habe ihm der letzten Katastrophe nichts als dieses damals noch bestehende Reich entgegenzustehen geschienen. Er habe die damalige Weltlage vor Augen gehabt, und sein Blick habe ihn nicht weiter getragen. Er habe das baldige Ende des römischen Reichs, nach dessen Ende den Auftritt des Antichrists, zuletzt, aber auch noch bei seinen Lebzeiten die

die Hauptermahnun[illegible]et. Alles diess erklärt aber noch nicht, Der Glaube an d[illegible] auf die Vorstellung eines κατέχων kam. ken. Wozu soll[illegible]r das letzte, der Antichrist möchte früher liche Ordnu[illegible] Sollte aber das römische Reich oder der rö- Augenbli[illegible] nur noch der κατέχων sein, so musste doch Noch [illegible]riode sich durch etwas Charakteristisches bemerk- ben[illegible] durch bestimmte Symptome der bevorstehenden Kata- V[illegible] Veranlassung hatte man aber im Jahre 53, in [illegible] die Abfassung des Briefs gewöhnlich gesetzt wird, den [illegible] regierenden Kaiser Claudius für den κατέχων oder für [illegible] zu halten, welcher allein noch der Erscheinung des Anti- [illegible] Wege stehe? Oder wenn man den Brief in den ersten [illegible] der Regierung Nero's setzt, so lag auch damals noch nichts [illegible] vor, was zu der Meinung berechtigen konnte, dieser [illegible] werde der letzte sein. Es war nur die allgemeine Erwartung [illegible] nahe bevorstehenden Weltendes, so lange aber diese nicht spe- [illegible] durch die Persönlichkeit des damals regierenden Kaisers be- [illegible] war, begreift man nicht, warum er gerade als der κατέχων [illegible]ichnet werden sollte. Ebenso auffallend ist, wie der Apostel, wenn er sich doch damals veranlasst sah, eine so absichtliche, wohl- überlegte specielle Erklärung über die Parusie zu geben, in keinem seiner folgenden Briefe darauf wieder zurückkam und die so leb- haft angeregte Erwartung des schon jetzt im Verborgenen wirken- den, und wie man meinen musste, schon in der allernächsten Zeit offen hervortretenden Antichrists völlig ignoriren konnte, wie wenn es nichts auf sich gehabt hätte, eine dem christlichen Bewusstsein mit so grosser Wichtigkeit vorgehaltene Vorstellung mit Einem Male wieder fallen zu lassen, und nachdem indess so Manches unerfüllt geblieben war, darüber hinwegsehend, die unmittelbare Nähe der Parusie Christi zu verkündigen (1. Cor. 15, 51). Man spricht, um sich alles diess zu erklären, von der zeitlichen Beschränktheit des Apostels bei seiner Weissagung, behauptet sogar, da nun diese Er- eignisse, die Paulus in naher Zukunft verwirklicht denke, factisch nicht eingetreten seien, so sei es durchaus willkürlich, die Erfüllung

Weissagung erst von einer fernen Zukunft zu erwarten, es sei anzuerkennen, dass Paulus sich geirrt und fortgerissen von Individualität mehr habe wissen wollen, als überhaupt dem Menschen, sei er auch der vom Geiste Christi am meisten erfüllte Apostel, zu wissen beschieden sei. Wäre es bei diesem Stande der Sache nicht weit einfacher, statt den Brief als ein völlig ungelöstes Räthsel stehen zu lassen, ihn in die Zeit zu setzen, in welche er uns selbst nach allen seinen Merkmalen verweist, und ebendamit anzunehmen, dass ihn der Apostel selbst nicht verfasst habe? Allein, wird man freilich auch hier einwenden, wie kann ein Anderer den Apostel sagen lassen, was der Apostel selbst nicht sagen konnte, wie kann ein Späterer ihn von Nero als dem Antichrist reden lassen, wenn doch zu der Zeit, in welcher der Apostel den Brief geschrieben haben soll, alle Voraussetzungen dieser Vorstellung noch gar nicht vorhanden waren? Zur Beantwortung dieser Frage darf man nur darauf achten, wie der Verfasser des Briefs selbst diese Frage nicht unberücksichtigt gelassen hat. Diess eben ist der eigene durch die Doppelpersönlichkeit des Verfassers bedingte Charakter eines solchen Briefs. Der Schreibende ist der Apostel und doch zugleich ein Anderer, seine Form hat der Brief von dem angeblichen, seinen Inhalt von dem wahren Verfasser, beides muss daher erst in Einklang gebracht werden. Man sieht in dem Brief nicht undeutlich, nach mehr oder minder kennbaren Merkmalen, die Verhältnisse einer über den Apostel hinausgehenden Zeit, und doch ist auch wieder alles so gehalten, dass die Grenzlinie der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der apostolischen Abfassung nicht zu auffallend überschritten ist, das Specielle, Concrete, geschichtlich Individuelle ist so viel möglich wieder verallgemeinert, wie hier an der Vorstellung des Antichrists zu sehen ist. Das volle Bild seiner Persönlichkeit erhalten wir erst, wenn wir als das eigentliche Subject der Prädicate, durch welche er charakterisirt ist, uns den Kaiser Nero denken, und doch ist keiner dieser Züge so specifisch neronisch, dass man behaupten könnte, der Verfasser des Briefs sei aus seiner angenommenen Rolle gefallen. Selbst von einem κατέχων spricht er

nicht, ohne diesem concreten Ausdruck den abstracten τὸ κατέχον, der nur an hemmende Zeitverhältnisse überhaupt denken lässt, voranzustellen. Dasselbe Bestreben, das Nichtapostolische an die Persönlichkeit des angeblichen apostolischen Verfassers anzuknüpfen, so viel möglich in der Sphäre derselben zu bleiben, zeigt sich in der wiederholten Bemerkung, der Apostel habe das, was er in dem Briefe schreibt, auch schon mündlich bei seiner Anwesenheit den Lesern gesagt. Vgl. 2, 5. 3, 10. Wenn also auch das Eine oder Andere in dem Briefe dunkel bleibt, so muss man sich eben das mündlich Gesagte als den Commentar dazu denken, und sich mit der Voraussetzung beruhigen, die ursprünglichen Leser haben schon gewusst, was der Apostel meinte. Der angebliche Apostel, als der Verfasser des Briefs, muss so immer wieder selbst seine Identität mit dem wahren Apostel bezeugen, wodurch der eigentliche Verfasser nur zu verstehen gibt, dass diese Identität der wunde Fleck seines schriftstellerischen Bewusstseins ist. Auf ähnliche Weise soll auch die Anspielung auf so manche Stellen der ächten Briefe in der Meinung bestärken, dass wir uns hier durchaus in dem bekannten Ideenkreise der paulinischen Briefe bewegen. Je absichtlicher aber ein solcher Brief, wie besonders auch noch aus dem Schlusse 3, 17. 18 zu sehen ist, ein paulinischer sein will, um so mehr legt er es dadurch selbst nahe, seinen angeblichen Ursprung in Zweifel zu ziehen.

Vom zweiten Brief ist nun aber auch wieder auf den ersten zurück zu blicken. Hat man sich über den zweiten orientirt, so wird sich auch über den ersten ein bestimmteres Urtheil fällen lassen. Da schon die Ächtheit des ersten Briefs Zweifel erregt, die des zweiten noch stärkere Gründe gegen sich hat, so fragt sich, wie bei dieser Ansicht von dem Ursprung der beiden Briefe ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen ist.

Im ersten Briefe tritt, obgleich er den Kreis seiner Ermahnungen weiter auszudehnen und seinen Inhalt noch angelegentlicher durch Motive zu begründen sucht, die der Persönlichkeit des Apostels Paulus entnommen sind, die Frage über die Parusie gleichfalls als der wichtigste Gegenstand hervor, über welchen die Leser zu

belehren und aufzuklären dem Verfasser ein wichtiges Zeitbedürfniss zu sein scheint. Er fasst von Anfang an hauptsächlich diesen Punkt in's Auge, erinnert gleich im Eingang 1, 3 an die ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδο τοῦς κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, d. h. an die Hoffnung seiner Rückkehr, nennt 1, 10 Jesum τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 2, 12 Gott den καλῶν εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν, und weist wiederholt auf die Parusie als das Endziel hin, auf das das Streben des Christen gerichtet sein muss, 2, 19: τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς — ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ; 3, 13: εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας — ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Als er sodann 4, 13 auf diesen Gegenstand besonders zu reden kommt, macht er den Übergang mit derselben Formel, mit welcher der Apostel wichtigere Stellen seiner Briefe einzuleiten pflegt, οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Vergleicht man die die Parusie betreffenden Abschnitte der beiden Briefe, so fällt hauptsächlich der Unterschied in die Augen, dass, während doch zwischen beiden Briefen nur ein sehr kurzer Zeitraum liegen soll, gerade von demjenigen, was dem zweiten eine so wichtige Angelegenheit ist, in dem ersten keine Spur sich findet. Er will die Leser nur wegen der schon Entschlafenen beruhigen und über den Zeitpunkt, in welchem die Parusie zu erwarten sei, belehren, von einem Antichrist aber und von allem, was seine Erscheinung begleitet, ist hier mit keinem Worte die Rede. Die Erklärer wissen hierüber auch nicht das Geringste, was einige Wahrscheinlichkeit hätte, zu sagen. Denn was will es heissen, wenn z. B. de Wette bemerkt, die Predigt des Apostels habe durch ihre überwiegend apokalyptische Richtung eine ausserordentliche Aufregung in Thessalonich hervorgerufen. Auch der erste Brief habe noch dazu beitragen können, diese Aufregung zu nähren, indem er dazu aufforderte, stets und augenblicklich auf die Zukunft Christi gefasst zu sein. Jetzt aber habe sich der Apostel veranlasst gesehen, die allzu lebhaft gehegte Erwartung etwas abzukühlen. Nur etwas wäre sie freilich abgekühlt worden, da auf der andern Seite das so absicht-

lich ausgemalte Bild des Antichrists vielmehr wieder aufregen musste. Aber warum ist überhaupt hier mit Einem Male vom Antichrist die Rede? Nach 2. Thess. 2, 5 soll zwar der Apostel schon während seiner Anwesenheit in Thessalonich davon gesprochen haben, aber selbst die Ächtheit des zweiten Briefs vorausgesetzt, muss man fragen, warum der erste keine Andeutung hierüber enthält. Hat der zweite Brief, wie gezeigt worden ist, seine bestimmte geschichtliche Stellung, so lässt sich eine haltbare Vorstellung von dem Verhältniss des ersten zu ihm nicht gewinnen, wenn man nicht annimmt, er sei erst nach dem zweiten, und zwar nicht zu kurze Zeit nach ihm geschrieben worden. Die Erwartung des Antichrists hatte sich von selbst abgekühlt, als der Antichrist gerade zu der Zeit, in welcher im römischen Reich alles zu seiner Erscheinung reif zu sein schien, nicht gekommen war. Der Glaube an die Parusie Christi selbst konnte nicht aufgegeben werden, aber es entstanden auch in Beziehung auf sie, je länger sie sich verzögerte, Bedenken und Fragen, die eine Beantwortung erforderten. Diess macht sich der erste Brief zur Aufgabe, und sowohl die Bedenken selbst, die er zur Sprache bringt, als auch das, was er zur Beruhigung in Betreff derselben sagt, versetzt uns in eine spätere Zeit. Nach 4, 13 f. war man wegen der entschlafenen Christen, die vergeblich auf die Parusie Christi gehofft hatten, und ohne sie zu erleben gestorben waren, in Sorge, ob sie nicht, wenn die Parusie eintrete, gegen die sie Erlebenden verkürzt werden, 4, 15, sei es, dass sie erst später auferweckt werden, oder vielleicht sogar ganz dem trostlosen Zustand in der Unterwelt, in welcher sie sich schon so lange hatten befinden müssen, anheimfallen, so dass zwischen ihnen und den Nichtchristen kein Unterschied wäre, 4, 13. Dagegen erinnert der Verfasser nicht nur an die Auferstehung Christi als den Grund des Glaubens an eine Auferstehung der Gestorbenen, sondern versichert auch, die Auferweckung der gestorbenen Christen werde das Erste sein, das geschehen werde, sobald der Herr vom Himmel herabkomme, und dann erst werden die die Parusie Erlebenden mit den Auferweckten zum steten Zusammensein mit dem Herrn sich vereinigen. Um hier

nichts weiter darüber zu sagen, wie schwierig es ist, diese Beschreibung der Parusie mit der ganzen Reihe der den Antichrist betreffenden Momente, wie sie der zweite Brief auf der Grundlage der Apokalypse andeutet, zusammen zu denken, muss dagegen um so mehr gefragt werden, zu welcher Zeit wohl der Gedanke an die schon Entschlafenen eine so schwere Sorge der Christen sein konnte. Man denke sich, unter Voraussetzung der Ächtheit des Briefs, die kaum gestiftete Gemeinde zu Thessalonich und den nur wenige Monate nach ihrer Stiftung geschriebenen Brief des Apostels, wie viele κεκοιμημένους, schon als Christen gestorbene Mitglieder der Gemeinde, mochte es schon damals in derselben geben? Die Frage, wie es um die gestorbenen Mitchristen stehe, wurde sehr natürlich erst dann Gegenstand eines lebhafteren Interesses, nachdem einmal die Zahl derer, die, ohne zu erleben, was damals alle zu erleben hofften, aus dem Leben schieden, immer grösser geworden, vielleicht schon eine ganze Generation aus der Mitte der Christenheit abgetreten war. In einer Zeit, in welcher man sich die Parusie und das Weltende so nahe dachte, konnte man sich erst allmählig, durch den auch in der neuen Ordnung der Dinge wie in der alten fort und fort erfolgenden Wechsel des Lebens und des Todes, an den Gedanken gewöhnen, dass die christliche Gemeinschaft eben so sehr aus den Gestorbenen als aus den Lebenden bestehe. Wie der Apostel selbst sich zu den die Parusie Erlebenden gerechnet hatte, so konnte auch nach seinem Tode ein Späterer ihn auf dieselbe Weise reden lassen 4, 15. 17, es galt ja auch so, was der Apostel in irriger Meinung von sich sagte, von denen, die die Parusie wirklich erlebten, wie weit war man aber schon über die Bedeutung hinweggekommen, welche die Parusie für die ältesten Christen in dem Glauben hatte, sie selbst zu erleben, wenn man jetzt vielmehr nur die hier ausgesprochene Gewissheit hatte, dass es nicht den geringsten Unterschied ausmache, ob man mit den Gestorbenen oder mit den Lebenden des Segens der Parusie theilhaftig werde. In diesem Bewusstsein konnte man sich dann auch über die Frage, ob die Parusie früher oder später eintrete, mit dem Sinne hinwegsetzen, welchen der Verfasser

des Briefs 5, 1 f. seinen Lesern empfiehlt, indem er die ganze dogmatische Bedeutung der Frage über die Parusie auf die sittliche Vorschrift zurückführt, dass man bei der völligen Ungewissheit ihres Zeitpunkts sich jeden Augenblick auf sie gefasst zu halten habe. Diess setzt offenbar voraus, dass schon ein längerer Zeitraum über dem Glauben an die Parusie dahingegangen war, es ist von den χρόνοι καὶ καιροὶ die Rede, den Zeiten und Perioden, die, ohne dass sie eingetreten ist, schon verflossen sind, und ebenso noch verfliessen können, es ist nur der allgemeine zeitliche Verlauf, in welchen die ἡμέρα κυρίου als die Schlusscene hineingestellt wird. Es wird nur vor denen gewarnt, welche durch das so lange Ausbleiben der Parusie sich zu gar zu grosser Sicherheit verleiten lassen und es ganz vergessen, dass der Tag des Herrn, wenn er kommt, plötzlich, unversehens, wie der Dieb in der Nacht kommt 5, 3. Man kann daher nur zur Wachsamkeit und Nüchternheit ermahnen, mit dieser Ermahnung hat nun aber auch das christliche Bewusstsein alles Ekstatische und Excentrische abgestossen, das ursprünglich der Glaube an die Parusie an sich hatte. Je nüchterner man der Parusie entgegensieht, um so weiter ist sie dem Gesichtskreis entrückt, und je ferner man sie vor sich sieht, um so mehr Raum ist sodann für das ganze Gebiet der praktischen Lebensaufgaben des Christen. Der Verfasser des Briefs sucht es so viel möglich mit seinen sittlichen Belehrungen und Ermahnungen zum περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ 2, 3. vgl. 4, 1. 12 auszufüllen, er hat dabei den zweiten Brief vor Augen, und nimmt aus ihm auch solche Vorschriften auf, die in dem Zusammenhang desselben besser begründet sind, als in dem des seinigen, die aber auch jetzt nicht überflüssig sein konnten, wie das νουθετεῖν τοὺς ἀτάκτους 5, 14, das φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν, πράσσειν τὰ ἴδια, καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν 4, 11, wozu auch 2, 9 gehört, vgl. 2. Thess. 3, 7—12. Ganz besonders aber lässt sich der Verfasser des Briefs die Motivirung seiner sittlichen Vorschriften angelegen sein. Eben dazu dient ihm die apostolische Einkleidung seines Briefs, indem der Apostel theils durch das Gute, das er an den Lesern seines Briefs rühmt, theils durch die Versicherung seiner

Liebe und Treue die Willigkeit zu ihrem christlichen Beruf in ihnen zu erwecken sucht.

Da es keine Schwierigkeit hat, die Stellen, in welchen man sonst den zweiten Brief vom ersten abhängig glaubt, als Merkmale des umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses zu nehmen (sie erscheinen ja auch zum Theil als die Erweiterung und Steigerung der parallelen des zweiten, wie z. B. 4, 15—17 nur die Explication der ἐπισυναγωγή 2. Thess. 2, 1 ist, und 1. Thess. 5, 27 ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον u. s. w. nur eine noch stärkere Einschärfung der Wichtigkeit des Briefs als 2. Thess. 3, 14 εἰ δέ τις οὐχ ὑπακούει u. s. w.), so möchte wohl nichts übrig bleiben, was der hier entwickelten Ansicht von dem Ursprung und dem Verhältniss der beiden Briefe zu einander als bedeutende Einwendung entgegengestellt werden könnte. Der erste Brief kann demnach nur nach dem zweiten geschrieben sein, und er selbst weist ja nach der natürlichsten Erklärung der Stelle 1. Thess. 2, 6 auf die Zerstörung Jerusalems als eine schon geschehene Thatsache hin [1]).

1) Soll der Brief paulinisch sein, so kann man nur sagen, der Apostel sehe als an sich schon geschehen an, was er als erst geschehend vorausgesehen habe. Grammatisch ist diess an sich möglich, aber ist es denn so natürlich, von einer Begebenheit, wie die Zerstörung Jerusalem ist, ehe sie geschehen ist, so zu reden, wie wenn sie schon geschehen wäre? Die gewöhnliche Erklärung gibt daher nur einen neuen Beleg dafür, wie der Verfasser eines solchen Briefs zwar seine Zeitstellung nicht verschweigen kann, dabei aber doch die Ausdrücke so zu wählen weiss, dass sie auch auf den passen, in dessen Namen er schreibt.

Register.

A.

B.

D.

E.

F.

G.

M.

N.

Druckfehler.

Band I, Seite 292, Zeile 1 von unten statt „298“ lies 289.
— — 348 — 5 von unten statt „Reich“ lies Reiche.
— — 361 — 4 statt „sain“ lies sein.
— II, — 6 — 6 von unten statt „Indentität“ lies Identität.
— — 128 — 6 statt „eine“ lies einer und statt „von“ vor.
— — 207 — 15 ist das zweite „man“ zu streichen.

Band I, Seite 39, Zeile 10 sollte statt „augenblicklichen“ ohne Zweifel: angeblichen, und ebd. Seite 140, Zeile 15 von unten statt „Eindringliche“: Eindringlinge stehen. Beides ist aus der ersten Auflage herübergekommen.

